بحوث اجتماعية ١٠

العرب ومشكلة الدولة

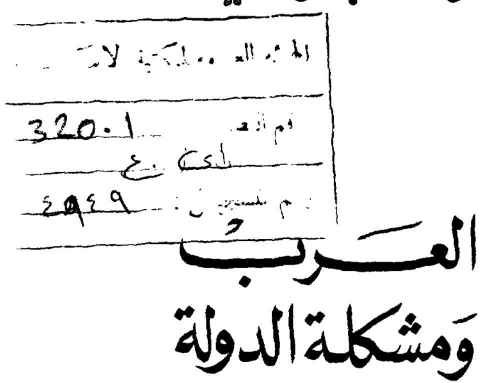
نزيه نصيف الأيوبي



دار الساقي

العَـرَبُ
وَمشكلة الدولة

بحوث اجتماعية ١٠



العرب ومشكلة الدولة

نزيه نصيف الأيوبي



الطبعة الأولى ١٩٩٢

ISBN 1 85516 825 1

United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.Box: 113/ 5342, Beirut.

ص.ب: ٥٣٤٢/ ١١٣، بيروت، لبنان.

مقدمة

على الرغم من أهمية مؤسسة الدولة في العالم العربي، فإن الإهتمام بدراستها كقضية فكرية وسياسية هو أمر حديث وغير مكتمل. فلدينا أكثر من ٢٠ دولة عربية ذات سيادة، والكثيرون يأملون في دولة عربية موحدة، وهذه الدول القطرية القائمة ذات جهاز إداري ضخم ومتحكّم بصورة طاغية على الإقتصاد القومي وعلى نظم التعليم والثقافة، ومع ذلك فإن التنظير للدولة، بتجذرها الاجتماعي، وإطارها القانوني، و«أخلاقياتها» الفلسفية ما يزال متخلفاً بصفة عامة. وقد يرجع ذلك في جانب منه الى أن فكرة السياسة عند المسلمين لم ترتبط بفكرة الدولة وحقوق الفرد بقدر ما ارتبطت بفكرة الأمة وبقاء الجماعة، كما قد يرجع في جانب منه إلى أن مؤسسة الدولة العصرية قد أدخلت في المجتمعات العربية عن طريق الاستعمار دون أن تصاحبها نظريتها الفكرية أو أسسها الاجتماعية، كما قد يرجع في الفترة الأخيرة إلى سيطرة النظريات السياسية الأميركية على كثير من علماء السياسة العرب، وهي التي تبنت منهجاً سلوكياً استبعد نظرية الدولة حتى زمن قريب، أو أدمجها في مكان ثانوي ضمن نظريته «للتحديث».

ويسعى هذا الكتاب إلى تحليل هذه الجذور المختلفة لفقر التنظير حول قضية الدولة في الفكر العربي حتى وقت قريب، ثم لتقديم عرض نقدي للكتابات الحديثة التي بدأت تظهر في هذا الخصوص منذ السبعينات، سواء اتخذت تكئة لها دراسة «الدولة» الإسلامية التقليدية (من قبيل كتابات عابد الجابري ورضوان السيد وحامد ربيع، فضلاً عن مدرسة «الإسلام السياسي»)، أو اتخذت موضوعاً لتحليلها الدولة العربية المعاصرة (من قبيل كتابات عبد الله العروي ووضاح شرارة وناصيف نصار، فضلاً عن مدرسة الاقتصاد السياسي). والهدف الرئيسي من هذا العرض النقدي هو سبر غور موضوع العلاقة بين الدولة وبين مجتمعها المدني، وكشف طبيعة الواجهة الإيديولوجية التي تستخدمها الدولة لتبرير احتكارها لاستخدام القوة في المجتمع ولسيطرتها على العمليات الاقتصادية والفكرية فيه.

الفصل الأول
قضية الدولة في الفكر العالمي المقارن

لم يرَ أحد الدولة، وإنما حاول الكثيرون تصور مضمونها وماهيتها، ومن هنا تعددت تعريفات الدولة كمفهوم عام مجرد. ذلك أن فكرة الدولة تعبّر عن نفسها من خلال أوجه متعددة ووظائف متباينة، تحكمها ظروف اجتماعية ويحكمها سياق تاريخي متميز. لا بد إذن عند محاولة فهم ظاهرة الدولة وفكرتها من النظر الى بعدها المكاني والزماني ومن النظر إلى التعبيرات الوظيفية والهيكلية المختلفة عن وجودها ونشاطها.

مفاهيم الدولة

وعندما يتحدث الكثيرون عن الدولة في الأدبيات السياسية المعاصرة، فإنما يدور في أذهانهم بصفة أساسية ظاهرة الدولة القومية كما تطورت في أوروبا الغربية في الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، وكما نظّر لها مفكرون روّاد من قبيل ماكيافيللي وبودان وهوبز وهيغل. وإلى أن جاء ماركس في القرن التاسع عشر بتحديه النقدي لمفاهيم الدولة المتعارف عليها، كان من المألوف النظر إلى الدولة

الحديثة باعتبارها «صورة للسلطة العامة، منفصلة عن كل من الحاكم والمحكوم، وممثلة لأعلى السلطات السياسية داخل حدود اقليمية معينة». ومع ذلك فقد ظلت طبيعة الدولة ووظائفها ودورها في المجتمع وعلاقاتها بالدول الأخرى محل جدل كبير في الفكر السياسي الغربي. فمن ناحية عمل أصحاب الفكر الليبرالي على تأكيد علاقة مفهوم الدولة بفكرة السيادة وبحقوق المواطنة، واستكمل رواد الفكر «الديمقراطي» الحديث هذا التوجه بالتركيز على أهمية فكرة المسؤولية السياسية. ومن ناحية أخرى اتجه الفكر الماركسي إلى إبراز صلة الدولة بالهيكل الطبقي وعلاقاته ودورها كأداة للضبط الاجتماعي والقهر السياسي في ظروف اجتماعية معينة (هيلد، في «هيلد وآخرون»، ١٩٨٣، ١ - ٥٨).

تتبلور الدولة في فكر هيغل كتعبير عن انتصار الفكر على المادة وانتصار الوحدة على التشتت، وكتجسيد لأرقى القيم المعنوية العامة. وعنده أن الدولة البروسية تمثل مفهوم «الفكرة العامة والإرادة العامة». وأهم مؤسسات الدولة في نظر هيغل هي البيروقراطية التي تخضع فيها مصالح الخصوصية لمفهوم تنظيمي عام قائم على تدرج السلطة والتخصص والخبرة والتنسيق من ناحية، مع خضوع للضغوط الخارجية المطالبة بالكفاءة وعدم المحاباة من ناحية أخرى.

أما ماركس فقد رأى أن هذا المفهوم يمثل فكرة

الدولة (البيروقراطية) عن نفسها والتي تحاول ترويجها بين بقية فئات المجتمع، مدعية أن البيروقراطية هي الغاية النهائية للدولة لأنها التعبير عن فكرة المصلحة العامة. وعند ماركس أن جهاز الدولة هو بالفعل مصدر مستقل للعمل السياسي، ولكنه في جوهره جهاز طفيلي منعزل عن المجتمع المدني. وتصل استقلالية هذا الجهاز أحياناً — كما في نموذج لويس نابليون بونابرت (١٨٤٨ - ١٨٥٢) - إلى مستوى قدرته على الحد من قدرة البورجوازية على السيطرة على جهاز الحكم. ومعنى ذلك أن موظفي الدولة لا يقومون بمجرد عملية ترتيب للحياة السياسية في سبيل خدمة مصالح الطبقة المسيطرة في المجتمع، بل تتجاوز الدولة دور التنسيق في بعض الأحيان إلى دور إحداث التغير في المجتمع، وذلك على سبيل المثال عندما يكون هناك نوع من التوازن النسبي بين القوى الاجتماعية فيه.

هذه الفكرة الراقية التي طوّرها ماركس عن الدولة في كتاباته الفلسفية (من قبيل «نقد فلسفة الحق عند هيغل» و«البرومير الثامن عشر للويس نابليون») قد توارت أحياناً في بعض التفسيرات الماركسية، وراء فكرة أخرى أكثر تبسيطاً عن الدولة عبّر عنها ماركس في كتاباته الخطابية (من قبيل «الاعلان الشيوعي») والتي تظهر الدولة فيها كانعكاس يكاد يكون مباشراً لقاعدة العلاقات الاقتصادية في المجتمع، ومن ذلك العبارة المتداولة: «إن السلطة التنفيذية للدولة الحديثة ليست أكثر من لجنة لادارة الشؤون المشتركة لمجمل

البـورجـوازيـة». ولكن حتى هـذه العبـارة لا تعني بـالضرورة أن الدولـة واقعة تحت سيـطرة البورجـوازية ككل بل من المتصور أن تكون لها استقلالية معينة عن بعض قطاعات هذه البورجوازية.

ومع ذلك، فلا شك أن هناك نوعاً من التناقض في تفكير ماركس بخصوص الدولة فهو في بعض الأحيـان يـرى أنها مستقلة بصورة يعتـد بهـا عن المجتمـع، وفي أحيـان أخـرى يـرى أنها في الأسـاس انعكـاس لهـذا المجتمع وبخاصة للأوضاع الطبقية فيه. وقد أدى هذا التناقض إلى إثارة جدال خصب في الأوساط المـاركسية المعاصرة خلال العقدين الماضيـين حول طبيعـة الدولـة وعلاقاتها بالمجتمع المدني. وقد قام عدد من الماركسيين المحـدثين بتقـديم إسهـامـات هـامـة لشرح الأسـاليب المتنوعة والمعقدة التي تمارس الطبقات المسيـطرة السلطة عن طريقها ومن هؤلاء لوكاتش وكـورش، وعلى وجـه الخصوص غرامشي. فقـد رأى غرامشي أنـه على حـين تنتـظم الدولـة ويتبلور هيكلهـا بـالاستنـاد إلى القـوى الاقتصادية وضرورات الانتاج الاقتصادي، فإن الدولة ليست مجرد انعكاس فـوقي لهذه القـوى والضرورات، بـل هي أكـثر من ذلـك أداة للترشيـد والـعقـلنـة الاقتصادية، تعمل بمقتضى «خطة» معينة، وتقوم بحث النـاس وتعبئتهم واستخـدامهم و«معـاقبتهم»، وهي بـذلك تمثـل أداة تعليمية وتثقيفيـة رئيسيـة في المجتمـع (غـرامشي في «هيلد وآخـرون»، ١٩٨٣، ١٢٣ - ١٢٥).

وقد ثار الجدل الماركسي من جديد حول طبيعة الدولة حين قام رالف ميليباند بنشر كتابه الهام حول الدولة في المجتمع الرأسمالي في نهاية الستينات (ميليباند، ١٩٦٩). فقد أثار هذا الكتاب من جديد قضية ما إذا كانت الدولة بالفعل، وكما يعبّر عنها الفكر الليبرالي، هي الحكم بين المصالح المتنافسة في المجتمع وأداة محايدة لبعض الصراعات فيه. وقد رأى ميليباند أن الدولة في المجتمعات الغربية المعاصرة تسيطر عليها طبقة حاكمة تملك وسائل الانتاج وتتحكّم فيها وأن هذه الطبقة لها صلات وثيقة بكل المؤسسات القوية في المجتمع من أحزاب وقوات مسلحة وجامعات ووسائل إعلام، كما أن لها سيطرة كبرى على «مراكز التحكّم العليا» في المجتمع. ولما كانت هذه الطبقة على جانب كبير من التجانس فإنها تمثل مصدر نفوذ كبير على أجهزة الحكم، من شأنه ضمان استمرار وسيطرة هذه الطبقة على المجتمع. ومع ذلك فقد رأى ميليباند أن الدولة تحتاج لفعالية عملها السياسي إلى فصل نفسها بطريقة اجرائية عن أقسام الطبقة الحاكمة المختلفة، بل قد توجه سياستها أحياناً ضد المصالح المباشرة للطبقة الرأسمالية في الأجل القصير. يضاف إلى هذا أن الدولة تتمكن في الظروف الاستثنائية ـ من قبيل ظروف الأزمة الوطنية أو الحرب من التوصل إلى درجة عالية من الاستقلالية عن المصالح الطبقية.

انتقد نيكولاس بولانتزاس هذا التحليل (بولانتزاس، ١٩٧١) وبدأ جدالاً حامياً استلفت

الأنظار في هذا المجال (انظر: ميليباند، ١٩٨٣).
ورأى بولانتزاس أن الانتماء الطبقي للقائمين على جهاز الدولة ليس ذا أهمية كبيرة بالنسبة للعمل الملموس لهذا الجهاز وإنما الأهم في نظره هو المكوّنات الهيكلية للدولة الرأسمالية التي تدفعها إلى حماية الإطار العام بعيد المدى للإنتاج الرأسمالي، حتى إذا تضمّن هذا صراعاً عنيفاً مع بعض أجزاء الطبقة الرأسمالية. الدولة عند بولانتزاس هي العنصر التوحيدي في الرأسمالية، وعلى هذه الدولة أن توفر التنظيم السياسي للطبقات المسيطرة. ذلك أن فروع الطبقة المسيطرة تتجاذبها مصالح مباشرة متباينة تؤدي إلى بروز المنافسات والضغوط بين شرائحها المختلفة Class Fractions. كذلك فإن على الدولة القيام «بالتنظيم السياسي» للطبقات العاملة لكي لا تسمح لها، في ظروف تركيز الإنتاج، بتهديد سيادة الطبقات المسيطرة. ولما كانت الطبقات المسيطرة مهددة دائماً بالتفتت (لتعدد مصالحها المباشرة والمؤقتة) فإن حماية الدولة تكون ضرورة أساسية للحفاظ على المصالح طويلة الأجل لهذه الطبقات. ولا تستطيع الدولة أن تقوم بهذه المهمة ما لم تتمتع بدرجة من «الاستقلال النسبي» عن المصالح الخاصة للشرائح الطبقية المختلفة. وعلاوة على هذا فليست الدولة في الواقع كتلة واحدية، بل هي حلبة للصراع والاختلاف (الذي يمثّل عملية تركيز وتلخيص للقوى الطبقية). أما درجة الاستقلال الفعلي الذي تتمتع به دولة معينة فيعتمد على العلاقات بين

الطبقات وشرائح الطبقات وعلى وحدة الصراعات الاجتماعية فيها. فالدولة المركزية الحديثة إذن هي نتاج ضروري لفوضى التنافس القائم في المجتمع المدني، ولكنها أيضاً قوة رئيسية في المحافظة على هذا التنافس والانقسام و«إعادة إنتاجه».

حظيت أفكار بولانتزاس حول الدولة بتقدير الكثيرين، ولكن الانتقادات وُجِّهت إليها كذلك واشترك في هذا عدد من الماركسيين من أهمهم أوف وهابرماز. ومن أهم انتقاداتهما أن تشديد بولانتزاس على اعتبار الدولة «تركيزاً وتلخيصاً للقوى الطبقية» قد منعه من إيلاء القدر اللازم من الاهتمام لتطور المؤسسات وتمايزها، وللعلاقات المعقدة التي تقوم بين النخب الاجتماعية وموظفي الحكومة والنواب البرلمانيين. وقد حاول هذان الكاتبان أن يوضحا الأساليب المؤسسية المعقدة التي تقوم الدولة عن طريقها بدور الوساطة بين المصالح الطبقية المتناقضة، معبّرة عن بعضها أحياناً ومعدّلة لبعضها أحياناً أخرى.

ومن ناحية أخرى ظهرت كتابات جديدة في السنوات الأخيرة تسعى إلى إعادة لفت الأنظار إلى أن الدولة ليست فحسب كياناً «داخلياً» يتأثر بحركة مجتمعه الوطني الخاص، وإنما هي أيضاً ـ بل وأحياناً في المقام الأول ـ وحدة متأثرة في تكوينها وفي سلوكها بالظروف الدولية، وهي نقطة سبق أن أشار إليها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في القرن التاسع عشر.

ومن أهم الاسهامات في هذا الصدد دراسات ثيدا سكوكبول. ترى سكوكبول أن الدولة، مثل الإله الروماني جانوس، ذات وجهين: أحدهما يطل على الهياكل الاقتصادية الاجتماعية وانقساماتها الطبقية، وثانيهما يطل على النظام العالمي بما يحتويه من دول متعددة. وفي رأيها أن شكل الدولة، أي حجمها وحدودها وبنيتها العسكرية وتكوينها الاثني والعمالي. . إلخ . ، إنما يعتمد إلى حد بعيد على تاريخ الوقائع الخارجية والظروف العالمية التي يمر بها المجتمع. سكوكبول إذن ترفض المناهج القائمة على فكرة تبلور الدولة حول المجتمع لأن هذه المناهج تتغافل عن الطبيعة الأساسية للدولة وهي سيطرتها على وسائل القهر والادارة بهدف استخدامها داخلياً وخارجياً لتحقيق أهداف محورها الأساسي «سلطوياً» وليس «توزيعياً». ومن الواضح هنا تأثر سكوكبول بالفكرة الفيبرية الشهيرة عن كون الدولة هي الكيان الذي يتمتع شرعياً بحق احتكار استعمال القوة داخل مجتمعه أو بالنيابة عنه.

وهكذا نرى أن الأدبيات المتعلقة بالدولة تكاد تنقسم إلى تيارين رئيسيين: أما التيار الأول فيرى في الدولة مفهوماً مجرداً لا يتعامل إلا مع أفراد (مواطنين) أو مع دول أخرى. هذه الدولة مستقلة عن المجتمع بتقسيماته الطبقية وعلاقاته الاقتصادية، بل هي في بعض التصورات أعلى وأرقى من المجتمع لأنها تسبغ عليه الطابع القانوني الرشيد اللاشخصاني. أما إعادة

الاتصال بين الدولة والمجتمع فيكون بطريق غير مباشر أي عن طريق الانتخابات والعملية الديمقراطية وتأثير الأفراد بصورة مباشرة عن طريق مبدأ: «صوت واحد لكل رجل واحد». وأما التيار الثاني فيرى أن الدولة والمجتمع صنوان لا يفترقان، أي أن الدولة ليست بمعزل عن الصراعات الاجتماعية بمنابعها الطبقية وأسسها الاقتصادية. ومعنى ذلك - في بعض التفسيرات - أن الدولة هي تعبير سياسي مباشر عن سيطرة طبقة معينة وأن الدولة لا يتحقق لها استقلال نسبي عن المصالح الطبقية إلا في ظروف استثنائية (كالتوازن المؤقت بين قوة الطبقات المختلفة، أو ظروف الأزمات القومية والاقتصادية والعسكرية). ومعناه في تفسيرات أخرى أن الدولة ليست انعكاساً مباشراً للمصالح الآنية الملموسة للطبقات المالكة، وإنما هي جهاز الوساطة بين هذه المصالح، المتنافسة بالضرورة في الأجل القصير، الذي يعمل على إعادة إنتاج العلاقات السياسية والاجتماعية بصورة تسمح لهذه الطبقات بتحقيق مصالحها الاجمالية في الأجل الطويل.

هذه الأفكار وغيرها قد أصبحت مجالاً لمحاورات كثيرة منذ بداية السبعينات، وهي الفترة التي تنبّه فيها علماء السياسة وبخاصة الأميركيون منهم، من جديد إلى محورية موضوع الدولة في مجال الدراسات السياسية والاجتماعية.

«إعادة اكتشاف» الدولة

يمكن القول مجازاً إنّ موضوع الدولة كدراسة سياسية رئيسية قد «أعيد اكتشافه» في العقد الأخير. وينطبق هذا القول في عمومه على معظم علماء السياسة، ولكنه ينطبق بصفة خاصة على علماء السياسة الأميركيين والمتأثرين بمدرستهم.

والواقع أن دراسة الدولة كان قد أصابها تدهور شديد في الفترة اللاحقة للحرب العالمية الثانية وذلك بتأثير عدة عوامل. فمن ناحية كان ازدهار الفاشية في فترة ما بين الحربين ـ بما تقوم عليه من إعلاء لفكرة الدولة ـ داعياً إلى تخوّف بعض أوساط المثقفين من المفهوم بأكمله باعتبار النتائج العنصرية والحربية التي تمخض عنها تطبيق مبادىء الفاشية والنازية. ومن ناحية أخرى كان تأثر عدد كبير من المثقفين بالفكر الماركسي الكلاسيكي داعياً إلى النظر إلى العنصر السياسي (ومحوره الدولة) باعتباره تعبيراً فوقياً ثانوياً عن ظاهرة نمط الانتاج وعلاقاته، أو باعتباره متغيراً تابعاً للتطورات الاقتصادية ـ الاجتماعية المتمثلة بصفة رئيسية في صراع الطبقات. ومن ناحية ثالثة أدى ازدهار المدرسة السلوكية في الولايات المتحدة الأميركية الى استبعاد موضوع الدولة، إذ تأثر علماء السياسة الأميركيون بمناهج علم النفس والاجتماع ورأوا في تفوّق إمكاناتها الكمية على الإمكانات الكمية والتجريبية للدراسات السياسية مجالاً للاقتباس في

سبيل الارتقاء بمستوى «علمية» الدراسات السياسية. وكانت النتيجة هي تركيز علم السياسة الأميركي على دراسة تأثير المجتمع على السياسة (أي تأثير الأسرة والمدرسة وأنماط القيم والثقافة.. إلخ. على السلوك السياسي) دون أن يهتم بالقدر الكافي بالحركة العكسية، أي بتأثير السياسة (والدولة) على المجتمع.

على أنه مع بداية السبعينات، وبالتأكيد مع انتصافها، بدأ هذا الوضع في التغيّر وأصبح موضوع الدولة موضوعاً محورياً في الدراسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية. وقد تأثر هذا التحول بعدد من التطورات، منها حصول معظم المستعمرات على استقلالها السياسي وتمسكها بالاطار التنظيمي والقانوني لفكرة الدولة كما صاغها الفكر الدستوري الأوروبي، ومنها تبلور حركة الولايات المتحدة الأميركية كدولة وتوسعها استراتيجياً واقتصادياً على المستوى العالمي، ومنها الجهود الثقافية التي أسهم بها الماركسيون الجدد لمحاولة فهم ظاهرة الدولة، وبخاصة حين تبيّن بصورة متزايدة أن البلدان الاشتراكية في أوروبا الشرقية قد اتجهت نحو تدعيم بنية الدولة الاشتراكية بدلاً من أن تعتبرها ـ بحسب المنظور الماركسي التقليدي ـ مرحلة انتقالية نحو الشيوعية الكاملة. ومن هذه الأسباب كذلك ظهور قصور المدرسة السلوكية الأميركية عن شرح الكثير من الظواهر السياسية: إذ اتضح أن ما يمكن قياسه أو دراسته تجريبياً ليس هو بالضرورة أهم الموضوعات أو

أكثرها الحاحاً. كل هذه العوامل وغيرها قد اجتمعت لتجعل من موضوع الدولة موضوعاً جوهرياً في الدراسات السياسية في السنوات الأخيرة.

وليس معنى حديثنا هذا أن موضوع الدولة كان قد أهمل تماماً، فقد ظل هذا الموضوع محط اهتمام الدارسين في القارة الأوروبية سواء في مجالها الثقافي اللاتيني أو الجرماني، ويصدق هذا بصفة خاصة على فقهاء القانون العام والدستوري، وعلى علماء السياسة الأوروبيين الذين تربوا على المدرسة القانونية. ولكن هذه الدراسات وبخاصة في صورتها الفرنسية التي أثّرت بصفة واضحة على الدراسات السياسية في البلاد العربية وبلاد أميركا اللاتينية وغيرها ـ قد تميّزت بقدر عال من الشكلية والجمود والاعتماد على فكرة «المبادىء» وعلى شرح وتفسير النصوص دون الاهتمام بدور و«حركة» الدولة في الواقع الاجتماعي.

تبنّت مدرسة القانوني الدستوري مفهوم الدولة كما تصوّره هيغل بصفتها تعبيراً عن العقل في مواجهة المادة، عن الوحدة في مواجهة التصارع، عن العام في مواجهة الخاص، أي باعتبارها كياناً خارج المجتمع المدني وأعلى منه، يعبر عن مجموعة من الأفكار المجردة والنبيلة المرتبطة بالصالح العام، المتجاوزة للفئوية الضيقة. ولكي يؤكدوا فكرة تعالي الدولة عن المجتمع و«انفصالها» المبدئي عنه استعادوا من القانون الخاص فكرة «الشخصية المعنوية» للدولة. الدولة إذن كيان

اعتباري له عقل أو منطق معيّن يوجهه ويتحكّم في تصرفاته، بحيث يؤدي في النهاية إلى تحقيق نوع من التوازن الديالكتيكي بين اعتبارات الانتظام واعتبارات التحرك (بيردو ١٩٧٠، ١٠٣ وما بعدها).

وينظّم هذا الكيان المستقل (الدولة) عملية تواجد شعب معيّن في اقليم معيّن، على أساس فكرة مجردة معينة هي فكرة «السيادة». ولفكرة السيادة بعدان أولهما يعبّر عن مبدأ التناقض بين الـ «نحن» والـ «هم» (بوجي، ١٩٧٨، ٥ وما بعدها)، وثانيهما يعبّر عن فكرة «السلطة العامة» في الداخل. ولكي يتحقق للسلطة فكرة العمومية لا بد ـ بالاضافة الى ارتفاعها عن المجتمع ـ أن تقوم على مبدأ التمفصل الداخلي، أي على انقسام وظيفي إلى ارتفاعها عن المجتمع ـ أن تقوم على مبدأ التمفصل الداخلي، أي على انقسام وظيفي للمهام، وتوازن متبادل ورقابة متبادلة يعبّر عنها مبدأ الفصل بين السلطات (مياي، ١٩٨٢، ٢٢٢ ـ ٢٣٧).

مبدأ الفصل بين السلطات إذن هو المصاحب الوظيفي لفكرة انفصام وتسامي الدولة عن المجتمع. ولكن لكي لا يكون هذا الانفصام كاملاً ومتطرفاً لا بد أن يتضمن نظام الفصل بين السلطات آلية معينة لاعادة الصلة بين الاثنين وتتمثل هذه الآلية في عملية الانتخابات. هذه ـ بتبسيط شديد ـ هي أهم ملامح فكرة الدولة كما تعبّر عنها المدرسة الليبرالية الأوروبية في القانون الدستوري.

ونلاحظ أن «مبدأ السيادة» الذي يعبّر في المجال الخارجي عن وحدة الدولة في استقلاليتها في مواجهة الدول الأخرى قد اقترن في القرن التاسع عشر بمبدأ انفراد الدولة داخل اقليمها بكافة سلطات الحكم وصلاحياته المطلقة بما في ذلك الانفراد بالحق القانوني المطلق في استخدام العنف. ويفترض هذا المبدأ أن علاقات السلطة (الرأسية) داخل المجتمع هي علاقات مباشرة بين الدولة وبين الأفراد كأفراد، أما العلاقات الأفقية بين الأفراد فيفترض قيامها على فكرة الحرية ومبدأ «العقدة». ومع ذلك فإن ملكية رأس المال تتمتع بالحماية القانونية والسياسية داخل الدولة ويترتب على ذلك بالضرورة خلق استمرار علاقات السيطرة بين الأفراد المنتمين إلى طبقات مختلفة. ومن هنا يصدر التناقض الرئيسي في طبيعة الدولة الأوروبية التي تطوّرت في الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، أي في مرحلة نمو الرأسمالية: فالدولة تدّعي أنها صاحبة السلطة المطلقة والمباشرة على الأفراد، ولكنها تعمل في الواقع «كضامن» لعلاقات قوى ليست صادرة عنها بل وليست خاضعة لسيطرتها المباشرة وهي علاقات القوى التي تولّدها الملكية الخاصة لرأس المال (بوجي ١٩٧٨، ٩٤ ـ ٩٥).

هذا التناقض هو في الواقع أهم مصادر التنوّع والاختلاط في تحديد مفهوم الدولة. فعلى حين أن الدولة تخاطب الفرد بصورة قانونية عامة ومجردة أي غير شخصية، وبافتراض مساواته الكاملة على أساس مبدأ

المواطنة، فإن هذه الدولة لا تضم أفراداً يتحركون فرادى في فراغ وإنما هم يتوزعون بحسب دخولهم وعلاقاتهم الانتاجية بين طبقات مختلفة غير متساوية من حيث تأثيرها على مجريات الأمور.

ومع ذلك فلا شك أن الدولة تمثل تعبيراً عن السلطة أكثر «حداثة» وأكثر «عقلانية» (بحسب عبارات ماكس فيبر) من نظم السلطة السابقة عليها، وتنبع مشروعيتها في هذا الصدد من الطبيعة غير الشخصية لنشاطها. ومن هنا فإن الدولة الحديثة وثيقة الصلة بفكرة القانون في عموميتها وتجردها. ومضمون ذلك أن للمواطن حقوقاً في المجال العام مثلما له حقوق في المجال الخاص، ومضمونها كذلك أن الدولة محكومة قانونياً بالتشريعات التي تسنها.

على أن النقطة التي يغفلها معظم المتأثرين بفقه القانون الدستوري والتي يشدد عليها المتأثرون بالفكر الماركسي هي أن هذه «الدولة» بنمطها القانوني والمؤسس قد تطورت بهذه الصورة لكي تخدم أغراض النمو الرأسمالي وسيطرة الطبقة البورجوازية في المجتمع في البلدان الأوروبية فيما بعد القرن السادس عشر. لقد تم بناء الدولة الليبرالية لكي تدعم وتعضد عن طريق القانون والحكم سيطرة الطبقة البورجوازية الأوروبية الصاعدة على المجتمع ككل. كانت هذه هي الغاية التي وُجّهت إليها كافة الترتيبات المؤسسية والمبادىء القانونية التي قامت عليها الدولة، ومن هنا

كان التعارض الواقعي بين الدولة وبين المجتمع. فعلى سبيل المثال قامت الدولة بالمساواة بين المواطنين قانونياً في كل ما يتعلق بتصرفاتهم الخاصة وفي مواردهم وثرواتهم، وكان الدافع إلى ذلك أن النمط الرأسمالي في الانتاج قد تطلّب أن يكون العمل متاحاً في السوق كسلعة تباع وتُشترى عن طريق عقود التشغيل الفردية. ومن هنا كانت مساواة الأفراد أمام القانون مبدأً دستورياً مفيداً وبخاصة أن القواعد القانونية نفسها قد قامت بحماية حق الملكية الفردية بما كان من شأنه قيام أجهزة الدولة عملياً برعاية امتيازات الطبقات المالكة. وخلاصة هذا التحليل المتأثر بأفكار ماركس أن الدولة الليبرالية بصورتها الحديثة كانت الإطار القانوني والمؤسسي المناسب للحفاظ على سيطرة الطبقة البورجوازية داخل المجتمع عن طريق تحويل هذا المجتمع بأكمله إلى سوق كبيرة (بوجي، ١٩٧٨، ١٠١ - ١١٧).

الدولة في الدراسات المقارنة

رأينا حتى الآن أن الدولة هي ظاهرة ومفهوم من الممكن تحديد أصوله وجذوره. فهي من الناحية الجغرافية والتاريخية ظاهرة أوروبية تطورت في الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين. ومن الناحية الفقهية قامت على فكرة القانون كقواعد موضوعية عامة مجردة أي غير شخصية. ومن الناحية التنظيمية تبنّت مبدأ الوحدة والمركزية وتوزيع

الاختصاصات على أساس ما يسمى بالنمط العقلاني الرسمي Legal - Rational واستخدام مجموعات كبيرة من الموظفين العموميين تضمهم بيروقراطية كبيرة. ومن الناحية الاقتصادية ترافقت الدولة الحديثة مع تطور الرأسمالية وتصاعد البورجوازية بما تضمنه ذلك من توسيع الأسواق وتنميطها وتعميم الأسلوب السلعي فيها. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنه من الناحية الثقافية كان لتطور فكرة الدولة إطاراً ثقافياً وفكرياً معيناً ارتبط بفكرة الفصل بين المجالات الدينية والمجالات العلمانية في حياة الإنسان (بديع وبرنباوم، ١٩٨٣).

هذا التعدد والتنوّع في طبيعة المؤثرات التي خضعت لها عملية تكوين الدولة الحديثة قد أدى بدوره إلى وجود مفاهيم مختلفة لاصطلاح «الدولة» في الأدبيات السياسية والاجتماعية والقانونية المختلفة. ويرى رايموند دوفال وروجر بنجامين أن من أهم المفاهيم المتداولة لاصطلاح الدولة مايلي: (وارد في كرازنر ١٩٨٤، ٢٢٤).

١ ـ الدولة باعتبارها الحكومة، أي مجموعة القيادات والأفراد الذين يتولون مواقع اتخاذ القرار وسلطاته في النظام السياسي.

٢ ـ الدولة باعتبارها نظاماً قانونياً مؤسسياً أو باعتبارها «بيروقراطية عامة أو جهازاً إدارياً ينظر إليه ككلية متجانسة».

٣ ـ الدولة باعتبارها الطبقة الحاكمة أو التعبير المؤسس عن مصالحها.

٤ ـ الدولة باعتبارها نظاماً معيارياً متكاملاً للقيم العامة.

ونرى أنه لا يجب النظر إلى هذه المفاهيم على أنها متناقضة بالضرورة فبعضها يعبّر عن حلقات أو مستويات متتالية في فهم ظاهرة الدولة، ابتداء من الأكثر تحديداً (مثل الحكومة) وصعوداً إلى الأكثر تجريداً (مثل النظام المعياري). وفي أحيان أخرى يرجع اختلاف المفاهيم إلى تركيز التعريف على أحد المؤثرات التي أنتجت ظاهرة الدولة دون المؤثرات الأخرى ومن ذلك تركيز الدستوريين التقليديين على فكرة القانونية والسيادة.. إلخ.، وتركيز أتباع مدرسة الاقتصاد السياسي على التحوّل الرأسمالي ودور البورجوازية. بل أننا نجد أنه حتى في إطار تقاليد فكرية واحدة يمكن أن تظهر مفاهيم جد متباينة للدولة، ومن ذلك مثلاً الجدال الدائر في إطار الفكر الماركسي بيد من يميلون إلى التأثر بأفكار ماركس حول اعتبار السياسة (وبالتالي الدولة) مجرد انعكاس لنمط الانتاج وعلاقاته، وبين من يميلون إلى التأثر بأفكار ماركس حول كون الدولة تعبيراً عن نظام تخصص العمل الوظيفي وحول تمتعها بنوع من الاستقلالية النظرية والعملية، وحول اختلاف أنماط الدولة حتى في إطار وحدة الأنماط الانتاجية (بديع وبرنباوم ١٩٨٣، ٣ ـ ١١).

والنقطة الأخيرة الخاصة بأنماط الدولة جديرة بالاهتمام، بالنظر إلى ما شاب معظم كتابات الفقه الدستوري وكتابات المدرسة الماركسية التقليدية من محاولة لاستخدام مصطلح «الدولة» بصورة عامة مجردة تنزع عنه بعده الجغرافي والتاريخي من ناحية، وامكانية استخدامه كمفهوم للمقارنة من ناحية أخرى. ولكي يصح استخدام مفهوم الدولة في الدراسات المقارنة فهناك أسلوبان من الممكن اللجوء إليهما في هذا السبيل: الأول هو تعريف الدولة تعريفاً مبدئياً مبسطاً مستخلصاً من الخبرة والملاحظة الشخصية، ثم القياس الكمي لدرجات أو مستويات مختلفة من الدولنة Stateness، والثاني هو النظر إلى الدولة باعتبارها على الدوام ظاهرة تاريخية وثقافية لا يمكن فهمها إلا في ارتباطها بمجتمع معيّن.

أما الأسلوب الأول فيتبعه نتل في دراسة هامة له عن الدولة (١٩٦٨). وطبقاً لنتل فإن الدولة هي كيان جماعي يستجمع على مستوى القمة مجموعة من الوظائف والهياكل بهدف تعميم تطبيقها. هذا الكيان الجماعي يتميّز بنوع من الاستقلالية الوظيفية، وبأنه في الأساس ظاهرة اجتماعية وثقافية. وفضلاً عن ذلك فإن هذا الكيان (إلى جانب دوره الداخلي) يمثّل وحدة معينة في مجالات العلاقات الدولية.

في إطار هذا التعريف المبدئي يرى نتل أنه من الممكن النظر إلى درجات أو مستويات مختلفة لمدى

«دولنـــة» المجتمعـات المختلفــة. ويتم قيــاس هــذه الـدرجات بـالنظر إلى خمسـة وظائف تقـوم بها الـدولة وهي: (١) عمليـة الادارة، (٢) التعبـير المؤسسي عن السيادة، (٣) تحديد الاستقلالية القطاعية، (٤) أعمال القانون، (٥) تحقيق الأهداف الاجتماعية أو التعبير عن المصالح.

وفي رأي نتل أن الاضطلاع بهذه الواظـائف بصورة مـرضيـة إنمـا يفـترض الاتفـاق عـلى مجمـوعـة الأسس المعيـارية الـرئيسية التي تحكم المجتمـع، وهو يـرى في عدم استقرار معظم الحكومات في البلاد النـامية دليـلا على حدة التنافس القائم عـلى تحديـد الأنماط المعيـارية والتي لم يتم بلورتهـا بعد. وهـو يـرى لهـذا السبب أن احتـمال تـطويـر دول عـلى الـطراز الأوروبي في البـلاد النامية هو احتمال بعيد للغاية، بل هو يذهب إلى أكـثر من ذلـك إذ يرى أن مفهـوم الـدولـة يمـد بجـذوره في البلاد النامية المعاصرة، وأن الأفكـار والتقاليـد المتصلة بالدولة الأوروبية لا تبرز كثيراً في أفكار وبرامج وخطط قـادة العالم الثـالث المعاصرين (نتـل، ١٩٦٨، ٥٨٩ - ٥٩١).

وعـلى حين قـد يتفق الكثيرون مـع نتل (الـذي بنى رأيـه على مـلاحـظاتـه في منتصف الستينـات) عـلى أن مـوضوع الـدولة لم يحظ بـاهتمام فكـري كبير في بلدان العالم الثالث، فـلا شك أن الكثـيرين سيختلفون معـه ممن بنوا آراءهم على ملاحظاتهم في منتصف الثـمانينات

وهم يرون أن مؤسسة الدولة قد دعمت نفسها وحافظت على تماسكها في معظم بلدان العالم الثالث، بعد مرور عقدين أو ثلاثة على استقلال معظم الدول النامية.

الدولة في العالم الثالث

بعد أن يلاحظ انتشار ظاهرة «الدولة» في معظم أنحاء المعمورة يطرح الكاتب التركي علي كازانجيكيل التساؤل التالي:

«لماذا تسعى التكوينات غير الأوروبية ـ التي لم تمر بتركيبة مماثلة من العوامل التاريخية ـ إلى خلق الدولة الحديثة بدلاً من أن تبحث عن أنماط أخرى للدولة؟ ولماذا نجد أن المجتمعات التي تعارض الأيديولوجية السائدة فيها (مثلاً: «الأصولية الإسلامية») فكرة الدولة ـ الأمة، عاجزة عن أن تتخطى مرحلة الرفض لكي تشكل نماذج سياسية بديلة للدولة؟» (كازانجيكيل ١٩٨٦، ١١٩ ـ ١٢٠ وما بعدهما).

ويستعرض هذا المؤلف عدداً من المدارس المختلفة في الأدب السياسي وكيف يمكن استشفاف الاجابة عن هذا السؤال في إطار معطياتها. ومن ذلك مثلاً نموذج «الانتشار الثقافي» Diffusionist Model الذي يشرح انتشار ظاهرة الدولة من المركز وباتجاه الأطراف. ويمكن شرح عملية الانتشار هذه إما عن طريق التبني الاختياري أو المحاكاة (Mimetism) وإما عن طريق

استخدام القوة (عادة من جانب السلطة الاستعمارية).
ويختلف بديع و بربناوم مثلاً مع مدرسة الاقتصاد السياسي في أنهما لا يعتبران الدولة نتاجاً لتطور الرأسمالية أو لفتح طرق التجارة أو لنمو الصناعة، وإنما يريان في الدولة انعكاساً لمجموعة متميّزة من القيم الثقافية والدينية الأوروبية التي تعود بجذورها إلى القانون الروماني وعصر النهضة والتي لا تتناسب مع المجتمعات التي يسود فيها دين عضوي Organic شامل كالإسلام والهندوكية. مثل هذه المجتمعات الأخيرة لا تكون قادرة في رأيهما على التحرك طبقاً لمبدأ تمايز الجماعات والمنظمات واستقلالها Differentiation Autonomisation وبهذا فإن إدخال نموذج الدولة الغربية فيها عن طريق التصدير يؤدي إلى سيادة الأنماط التسلطية في المجال السياسي (بديع و بربناوم، ١٩٨٣، ٩٧، ١٣٥).

ويرى علي كازانجيكيل أن المشكلة تتزايد تعقيداً في بلدان العالم الثالث لأن عملية محاولة بناء الدولة فيها تتطلّب كذلك عملية بناء «أمة» وبناء اقتصاد وطني في الوقت نفسه، وتؤدي هذه المحاولة مثلّثة الجوانب، وبخاصة في ظروف استمرار التبعية إلى وقوع المجتمع في براثن التسلطية، ودخول الدولة في مجال ممارسة العنف: ففي الفترة من ١٩٦٠ إلى ١٩٨٢ على سبيل المثال حدث ١٠٨ انقلابات في بلدان العالم الثالث مما يعبّر عن ارتباط ظواهر التخلّف والعنف والتسلّط في هذه البلدان (كازانجيكيل، ١٩٨٦، ١٢١ - ١٣٦).

ويقترب جاكسون و روزبرغ في تحليلهما (١٩٨٥) من هذه الفكرة، فهما يفرقان بين الدولة كمفهوم قانوني فقهي Juridical والدولة كمفهوم اجتماعي تطبيقي Empirical، وفي رأيهما أن الدولة في العالم الثالث وبخاصة في أفريقيا جنوبي الصحراء الكبرى قد اتبعت نمطاً تطورياً معاكساً للنمط الذي اتبعته في أوروبا والغرب عموماً. ففي الأخيرة تطورت حقيقة الدولة ككيان سياسي وعسكري واجتماعي أولاً ثم سعت الدول - عن طريق التنافس والحرب - إلى الحصول على الاعتراف القانوني بوجودها. أما في أفريقيا فقد ظهرت الدولة بمفهومها القانوني أولاً (كميراث استعماري) في وقت لم تكن قد توافرت لها فيه العناصر المجتمعية والادارية الكفيلة بجعل هذه الدولة حقيقة واقعة. بل يذهب هذان الكاتبان إلى أبعد من ذلك فيقولان بأن قانونية الدولة الأفريقية المبكّرة قد أعاقت من امكانات تبلورها كحقيقة اجتماعية وتنظيمية، لأنها أعطت إيحاءً كاذباً بوجود الدولة ومثّلت تعويضاً شكلياً عن محاولات بنائها من الناحية العملية على أسس اقتصادية وإدارية وثقافية.

ويرى هذان الكاتبان أن علم السياسة المعاصر، وبخاصة المكتوب منه باللغة الانجليزية، لم يتنبه إلى خطورة هذا التناقض بين المفهوم القانوني للدولة والمفهوم الاجتماعي لها، لأن الفترة التالية للخمسينات والتي شهدت حصول معظم الدول الأسيوية والأفريقية على استقلالها القانوني، هي الفترة نفسها

التي اتجه فيها علم السياسة الأميركي اتجاهاً «سلوكياً» متأثراً في الأساس بدراسات علم الإنسان وعلم الاجتماع، ومستبعداً بذلك دراسة «الدولة» لصالح دراسة «النظام السياسي»[1].

كيف يتسنى للدولة «النظرية» القائمة في معظم بلدان العالم الثالث أن تصبح دولة «فعلية»، أي كيف تكتسب هذه الدولة بمفهومها القانوني الشكلي الحالي مضموناً حقيقياً ملموساً في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟

إن الرد على هذا التساؤل واضح في كتابات أتباع مدرسة التحديث Modernization Theory التي سادت الفكر الأميركي (والغربي بصفة عامة)، والتي ظهرت لها انعكاسات واضحة بين المثقفين في الدول النامية في العقود الأخيرة وتبنت في بعض الأحيان شعار «التنموية» Developmentalism الأكثر جاذبية من شعار التحديث. بمقتضى هذه النظريات، هناك مراحل محددة للتطور البشري لا بد من المرور بها (كما في كتابات روستو) في سبيل التوصل إلى ثقافة مجتمعية وسياسية جديدة قائمة على المشاركة والانجاز والعقلانية (كما في كتابات شيلز وليرنر ومالكيلاند). هذا التوجه يترجم نفسه سياسياً ومؤسسياً في مبدأ العلمانية Secularism ومبدأ التمايز الوظيفي Differntiation ومبدأ الرشدانية Rationalization (كما في كتابات ألموند وفيربا وباي). هذه هي المبادىء التي

تحكم الدولة الحديثة، وانتقالها من الدول المتقدمة إلى الدول المتخلّفة يكون عن طريق عملية الانتشار الثقافي Diffusion، أي عن طريق نقل الخبرة الغربية إلى الدول غير الغربية، بأسلوب الحض أو أسلوب المحاكاة والتقليد Mimetism، وهي عمليات يعوّل فيها كثيراً على دور النخب ذات التعليم الغربي (قارن: كازانجيكيل، ١٩٨٦، ١٢٣ - ١٢٥).

هناك إذن ثلاثة مبادىء أساسية تنطوي عليها مدرسة التحديث أو التنمية الأميركية: (١) وجود طريق واحد للتطور، (٢) أهمية الانقطاع عن الماضي وتغيير القيم والمسالك والاتجاهات «التقليدية» وتبني قيم ومسالك واتجاهات «عصرية»، (٣) هذا الهدف يتحقق عن طريق عملية «الانتشار الثقافي» أي الاقتباس من الغرب. وفيما يتعلق بجهاز الدولة تترجم هذه المبادىء نفسها في صورة بناء بيروقراطية حديثة تنظم شؤون المجتمع على أساس من مبدأ «عقلانية ارتباط الوسيلة بالهدف» Means-ends Rationality، وهو مبدأ غربي من حيث أسسه الفلسفية وتعبيراته التنظيمية والتكنولوجية، أي لا بد إذن من تعلّمه من مصادره الغربية.

مدرسة الاقتصاد السياسي اليسارية

يختلف التحليل السابق من حيث أكثر مقدماته ومعظم نتائجه عن التحليل الذي تقدمه مدرسة

الاقتصاد السياسي اليسارية. يتفق الكتّاب اليساريون على أن الدولة جاءت إلى بلدان العالم الثالث أولاً عن طريق الاستعمار، ولكن المشكلة في نظرهم لا تتمثل في عجز المجتمعات النامية عن استيعاب مؤسسة الدولة ومفهومها بقدر ما هي راجعة إلى طبيعة هذه «الدولة» التي أقامها الاستعماريون في البلدان التابعة. ومن أبرز النظريات في هذا الصدد نظرية حمزة علوي بخصوص «الدولة المتضخمة» Over- Developed (علوي، في جلبورن ١٩٧٩). وفي رأي علوي أن المشكلة الرئيسية هي أن الدولة لم تتأسس في المجتمعات التي خضعت للاستعمار عن طريق بورجوازية وطنية وإنما عن طريق بورجوازية استعمارية أجنبية، قامت بتضخيم حجم جهاز الدولة وبخاصة جناحه العسكري البيروقراطي لخدمة أغراضها الخاصة في المستعمرات. ولما كانت هذه الأغراض منفصلة عن مصالح الجماعات الوطنية في مجموعها فقد اكتسبت الدولة الاستعمارية حجماً كبيراً نسبياً وقدراً لا بأس به من «الاستقلال النسبي» عن القوى الاقتصادية والاجتماعية المحلية الناشطة في المجتمع. ونتيجة لهذا الميراث التاريخي اضطلعت الأدليجاركية البيروقراطية العسكرية المسيطرة بعد الاستقلال بدور الوساطة بين المطالب المتنافسة لثلاث طبقات مالكة، هي ملاك الأرض والرأسمالية المحلية والرأسمالية المتروبولية، وهو الأمر الذي جعل للدولة أهمية كبرى في كل ما يتصل بحياة المجتمع الاقتصادية والسياسية.

وسواء اتفق الناقد مع هذا التحليل أو اختلف، فالفكرة الرئيسية التي يقودنا إليها هي استحالة النظر إلى الدولة في البلدان النامية كمجرد اقتباس ثقافي تواجهه مشكلات اجتماعية في التكيّف مع البيئة الداخلية الجديدة. فظاهرة الدولة في المجتمعات النامية هي نتاج تاريخي لعناصر هيكلية ذات بعد خارجي (الاستعمار الجديد)، ويستمر هذا الكيان في المرحلة التالية للاستعمار في مباشرة دور يربط الدولة الجديدة بالقوى الاقتصادية العالمية مثل هذا النموذج «الهيكلي» أو البنائي Structuralist في فهم ظاهرة الدولة في الدول النامية يصل إلى قمته في تحليلات إيمانويل والرستين ونظريته الخاصة بالنظام العالمي World- System . تعطي نظرية والرستين الأولوية في التحليل لدور العوامل الخارجية وعمليات الانتاج والتبادل، وهو يتفق في هذا الصدد مع سمير أمين في أن الرأسمالية هي أول نمط للانتاج ذي طبيعة عالمية شاملة. وهكذا فلا يمكن في نظر أصحاب هذا التوجه فهم ظاهرة الدولة في العالم الثالث، أي فهم ظاهرة «الدولة الطرفية» في المرحلة الراهنة دون فهم الطبيعة العالمية للنظام الرأسمالي وعمليات التفاعل بين الطرفية من ناحية والرأسمالية العالمية من ناحية أخرى. وفي رأي والرستين أن الدولة هي أفضل وسيط مؤسسي قادر على اخضاع السوق لسيطرة طبقة أو طبقات ما. ويتكوّن النظام العالمي الرأسمالي القائم على التقسيم الدولي للعمل، من وحدات سياسية (أي دول)

ووحدات ثقافية (أي قوميات) متعددة تتوزع بصورة تراتبية بين «المركز» و«شبه الأطراف» و«الأطراف». أما في المركز فتخضع عمليات الانتاج (سواء بالنسبة لرأس المال أو السلع أو العمل) لمنطق السوق بصفة رئيسية، وأما الأطراف فتكون هذه العمليات محكومة بشكل أوضح بالمنطق السياسي ومنطق الدولة.

وقد لخّص أحد الكتّاب مجمل أفكار والرستين حول دور الدول القومية في النظام العالمي على النحو التالي:

١ ـ الدولة ليست ظاهرة نوعية عامة Generic Category ولكن ظاهرة محددة تاريخياً بأنها نتاج للرأسمالية الأوروبية. وقد توسعت هذه الظاهرة كجزء عضوي من النظام الرأسمالي العالمي، وليس كظاهرة مستقلة عنه.

٢ ـ إن التقسيم الهيكلي التاريخي للدول إلى مركز، وشبه أطراف وأطراف هو شرط لاستقرار النظام العالمي بأكمله.

٣ ـ إن التنافس بين الدول هو القوة المحرّكة التي تحافظ على استمرار النظام وحركيته، فبدون هذا التنافس يتحوّل النظام إلى امبراطورية عالمية أو إلى نظام اشتراكي عالمي.

٤ ـ تتدخل الدول في عمل السوق العالمي الرأسمالي «الحر» وتعدل فيه بما من شأنه زيادة المنافع (الأرباح، الأجور. . . إلخ.) التي تتلقاها بعض الجماعات داخل النظام.

٥ ـ تمثل الدول الموقع الذي تتم فيه الصراعات السياسية والحلول الوسطى التي تحدد المستوى العام للطلب العالمي. (دايل في «ماكلينون وآخرون»، ١٩٨٤، ١٩٦).

ويرى أنصار هذا التحليل أن تزايد عدد الدول في المرحلة المعاصرة عن طريق حصول كثير من المستعمرات على استقلالها السياسي قد كان في جوهره عملية متماشية مع منطق تطور النظام الرأسمالي العالمي. ذلك أن الفتح والاحتلال والحرب (وإن استمرت في بعض الأحيان) لم تصبح بالأهمية السابقة نفسها، لأن عمليات تحويل الفائض الاقتصادي من الأطراف إلى المركز تتم الآن بصفة رئيسية عن طريق آليات التقسيم الدولي للعمل. ولكن لاحظ البعض في إطار هذه الملحوظة العامة، أن الدول التي استقلت قبل الحرب العالمية الثانية أي قبل تبلور الاقتصاد الرأسمالي العالمي (مثل دول أميركا اللاتينية والبلقان) قد كانت أقدر على تحقيق درجة أعلى من الاستقلال وعلى تطوير بورجوازية وطنية وتركيم رأس المال الوطني من الدول التي حصلت على استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية (مثل معظم دول آسيا وأفريقيا) ـ (كازانجيكيل، ١٩٨٦، ١٣١ ـ ١٣٣).

ولما كانت ظروف النظام الرأسمالي العالمي تفرض صعوبات بالغة على المحاولات المستقلة لتركيم رأس المال في الأطراف، فقد ظلت الطبقة الرأسمالية في

الأطراف عاجزة عن تقوية مركزها بصورة تسمح لها بالحد من سيطرة بيروقراطية الدولة لكي تمارس هي السيادة الاقتصادية والأيديولوجية. بل تستمر هذه الطبقة الرأسمالية في الواقع محتاجة إلى الاعتماد على جهاز الدولة وموظفيها في تحقيق أغراض تركيم رأس المال وفي القيام بعدد من الوظائف الانتاجية، وهو وضع يختلف مع الأوضاع السائدة في الدول المتروبولية. وهكذا نجد أن الدولة الطرفية تضطلع بدور بالغ الأهمية في عمليات الانتاج وبخاصة في التحكّم في الطبقة العاملة عن طريق وسائل سياسية قد تصل إلى حد استخدام العنف (قارن أكي، ١٩٨٥). وهكذا نجد الطبقة الرأسمالية والطبقات العاملة على حد سواء في موقف الضعف بإزاء الدولة القائمة في الأطراف، وهو أمر يميز هذه الدولة بوضوح عن الدولة الرأسمالية القائمة في المركز، ويشرح إلى حد بعيد أزمة الديمقراطية في هذه المجتمعات النامية (كازانجيكيل ١٩٨٦، ١٣٣ - ١٣٧).

ها هو كازانجيكيل يعيدنا إذن إلى نظرية الدولة المتضخمة أو «الدولة النامية أكثر من اللازم» «The Over- Developed» التي سبق إلى التنظير لها حمزة علوي. ويتجه الاتجاه نفسه ماتياس وسلامة في دراسة حديثة لهما عن الدولة المتضخمة بين الوطن الأم (المتروبول) والعالم الثالث (ماتياس وسلامة، ١٩٨٣). وعندهما أن الدولة مفهوم عام مجرد تتحدد نوعيته بنوع «النظام الحاكم» Regime الذي يعبّر عنه. والدولة

الحديثة في نظرهما محكومة بضرورة إعادة انتاج أفضل العلاقات الاجتماعية ملاءمة لاحتياجات إعادة إنتاج رأس المال. ظهرت الدولة الحديثة لتنظيم عملية تحويل العمل إلى سلعة بطرق مشروعة (أو عنيفة في بعض الحالات الاستثنائية)، وشرط نجاح ذلك هو استمرار الدولة ككيان جماعي مجرد، مستقل نسبياً عن رؤوس الأموال الفردية. وتحقق الدولة واقعياً في صورة نظام حاكم يتمتع بدرجة من الاستقلال النسبي عن الطبقات الاجتماعية وصراعاتها. أصل الدولة الحديثة إذن مرتبط بفكرة النمط السلعي لكي يشمل العمل الإنساني نفسه. ولما كانت هذه العملية غير مكتملة في البلدان المتخلفة فمن الطبيعي أن تكون طبيعة الدولة أيضاً مختلفة فيها. ذلك أن طبيعة الدولة في هذه الأخيرة محكومة بصفة أساسية بطبيعة الاقتصاد الدولي المركب Economie mondiale constituée متضمناً بصفة خاصة احتياجات الدول القومية الموجودة في المركز (ماتياس وسلامة ١٩٨٣، ٣٥ وما بعدها). في المركز إذن تعبر الدولة كمفهوم مجرد، عن المتطلبات الجماعية لرأس المال، ويعكس النظام السياسي طبيعة العلاقات القائمة بين الطبقات الاجتماعية. أما في البلدان الطرفية فتكون الدولة محكومة بمتطلبات الاقتصاد العالمي المركّب وبخاصة بما يحدث في دول المركز، كما يعكس النظام السياسي تأثيرات الطبقات الاجتماعية المحلية فضلاً عن النظم السياسية لبلدان المركز.

أما النظام الدولي المركّب فهو الساحة التي تلتقي

فيها أوضاع التقسيم الدولي للعمل مع المحاولات المختلفة لتعديل هذا التقسيم. ويعتمد مدى فعالية هذه المحاولات على التكوينات الاجتماعية المحلية في الأطراف وعلى مدى وجود وضع متأزم في المركز وعلى طبيعة العلاقات بين «الشرق والغرب». وأما طبيعة الدولة في الأطراف فيحكمها وضع هذه الدولة في النظام الدولي المركّب، لأن هذه الدولة في الواقع هي الجسر بين المجتمع المحلي وبين النظام العالمي وهي التي تعمل على نشر العلاقات التجارية والحفاظ على كثير من عناصر التقسيم الدولي للعمل داخل حدودها، مستخدمة في هذا الصدد خليطاً من عمليات تدعيم الشرعية وعمليات استخدام العنف.
والواقع أن إدخال العلاقات التجارية والرأسمالية الخارجية على مجتمع لم يكن مستعداً للقيام بهذه التحولات من تلقاء ذاته إنما يتطلب في العادة قدراً معيناً من العنف، ومن هنا نجد أن العنف يأتي في البلدان النامية قبل أن تأتي الشرعية. وقد ترتدي هذه العملية في بعض الأحيان مسحة النظام التكنوقراطي المستند إلى بيروقراطية الدولة، وهو نظام غير قادر بطبيعته على الاستمرار في عملية التنمية، فضلاً عن قصور شرعيته. وفي ضوء هذه الحقائق نستطيع أن نفهم لماذا تدعو بعض القوى الاجتماعية بإصرار إلى «الديمقراطية»، على حين تظهر حركات اجتماعية احتجاجية تضع نفسها خارج إطار الدولة بصورة شبه كاملة (ماتياس وسلامة، ١٩٨٣، ٨٩ ـ ١٢٦).

وهكذا يصل ماتياس وسلامة في تحليلهما إلى نتيجة مشابهة لما سبق أن وصل إليه جيلرمو أودونل حول طبيعة «الدولة البيروقراطية التسلطية»، وإن كانا قد ركّزا أكثر من هذا الأخير على دور النظام العالمي في ظهور نمط الحكم التكنوقراطي المحدود الشرعية في العالم الثالث. وكان أودونل (١٩٧٣) قد استخلص من دراسته لعدد من دول أميركا اللاتينية فكرته حول الربط بين استراتيجية معينة في التنمية الاقتصادية وشكل معيّن من أشكال الدولة/النظام السياسي. ذلك أن استراتيجية التصنيع عن طريق إحلال الواردات تبدأ في العادة في تحقيق قدر لا بأس به من التوسع الاقتصادي المصطحب بنوع من «الشعبوية» في المجال السياسي يترتب عليها توزيع عدد لا بأس به من امتيازات «دولة الرفاهية» على قطاعات متزايدة من الشعب. ولكن سرعان ما يبدأ النظام في مواجهة المشكلات بعد مرحلة من النجاح النسبي: فإحلال الواردات الصناعية يؤدي إلى زيادة الواردات من السلع الرأسمالية الوسيطة بل وبعض المواد الخام وذلك لتدعيم صناعات محمية ذات إنتاجية منخفضة، ومن هنا تبدأ مشكلات التمويل والنقد الأجنبي في التراكم، وتعجز الصناعات المحلية عن الوفاء باحتياجات الفئات الوسطى الشعبية التي تزايدت تطلعاتها بتأثير عمليات الاثارة والتعبئة السياسية المرتبطة بالنظم

الشعبوية. ويتجه النظام إلى تمويل التنمية عن طريق التضخم مما يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، ويعجز النظام في أحيان كثيرة عن كبح جماح زيادة الطلب المترتبة عليه زيادة امتيازات الطبقات العمالية والفنية الماهرة وعلى قدرة بعضها على تنظيم نفسها إلى حد ما في صورة جماعات نقابية أو ضاغطة.

ويرى النظام أن المخرج الوحيد أمامه للتغلب على هذه الصعوبات هو محاولة «تعميق» عملية التصنيع بالاتجاه نحو مزيد من الصناعات الانتاجية سواء للسوق المحلية أو للتصدير. ويؤدي هذا عادة إلى قبول دور متزايد لرأس المال الأجنبي بالنظر إلى محدودية رأس المال المحلي، كما يؤدي إلى توثيق قبضة النخبة التكنوقراطية والعسكرية على الحكم، بالتحالف مع المستثمرين الأجانب وبعض الرأسماليين المحليين. وترتبط عملية التحول هذه باستبعاد الطبقات العاملة والوسطى الصغيرة (بما في ذلك العاملين في شركات الدولة) من إطار العملية السياسية، وزيادة الاعتماد على الشرائح العليا من البورجوازية المحلية بالتعاون مع الشركات متعددة الجنسية وذلك بحجة رفع كفاءة الاقتصاد. وتحسباً من احتمال قيام هذه الطبقات المتضررة بالتحرك النقابي أو السياسي يكون من الضروري التخلي عن صميم الايديولوجية الشعبوية (وإن استمرت بعض شعاراتها قائمة) واللجوء إلى مزيد من الاعتماد على أجهزة القمع من شرطة وأمن

وجيش، مع تحويل معظم قنوات التعبير والتوصيل السياسي إلى البيروقراطية.

والانطباع الذي نخرج به من مثل هذا التحليل هو أن الدولة البيروقراطية التسلطية وبخاصة في مرحلتها ما بعد الشعبوية، إنما تقوم بعملية وساطة معقدة بين مطالب ومصالح الطبقات والجماعات المحلية من ناحية وبين متطلبات النظام العالمي وضغوط الشركات متعددة الجنسية من ناحية أخرى. وهنا يبرز السؤال: ما هي درجة الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها الدولة في المناطق النامية بازاء هذه القوى المختلفة؟

يرى ألفرد ستيبان في دراسة له عن بيرو أن الدولة فيها تتمتع بدرجة لا بأس بها من الاستقلال النسبي عن المجتمع، وهو يرجع ذلك إلى التقاليد الثقافية الخاصة بالدولة العضوية Organic State من ناحية (القانون الروماني، الكنيسة الكاثوليكية.. إلخ.) وإلى السياسات والهياكل الحكومية «الشركاتية» أو الاتحاداتية التلاحمية Corporatist من ناحية أخرى (ستيبان، ١٩٧٨). أما هيلن تريمبرجر فتستخلص من مقارنة قامت بها لليابان وتركيا ومصر وبيرو أن الجهاز الحكومي في هذه البلاد يتمتع في سلطته بدرجة عالية نسبياً من الاستقلالية عن الطبقات الاجتماعية. وهي ترجع هذه الاستقلالية إلى اضطلاع العسكريين تاريخياً في هذه الحالات الأربع بمهمة السيطرة على جهاز الحكم بهدف إحداث تغيّرات اجتماعية عميقة في

بـلادهـم. وتعود حـركة العسكـريين غـالبـاً الى اقـتران ظروف الأزمة الداخلية بـظروف الضغط الخارجي ممـا يؤدي إلى سيادة أيديولوجية وطنية تجميعية يترتب عليها استيـلاء العسكريـين على الحكم بهـدف تقـويـة سلطة الدولة، عن طـريق تنشيط النمو الاقتصـادي. ويؤدي هـذا الوضـع في رأي تريمـبرجـر إلى زيـادة استقـلاليـة الدولة عن المجتمع، ولكنها على ما يبـدو استقلاليـة لا يمكن أن تدوم طويلاً، لأن الحكام يتجهون في مراحـل تـالية إلى التحـالف مع القـوى الاقتصـاديـة المسيـطرة داخليـاً أو إلى الخضوع لمتـطلبـات النـظام الاقتصـادي العالمي (تريمبرجر، ١٩٧٨).

الدولة قد «تخلق طبقتها»

إذا كان هذا هـو ما ذهبت إليـه الأدبيات السيـاسية فيما يتعلق بمدى تعبير الدولـة عن الطبقـات القائمـة أو مدى استقلالها عنها، فثمة تساؤل آخر يتصل بإمكانيـة قيـام الدولـة في ظروف بعض البلدان النـاميـة «بخلق طبقتها».

إن العلاقة بـين موضـوع النخبة ومـوضوع الـدولة موضوع مألوف في أدبيات الاجتماع السياسي. فالـدولة تقوم باستقطاب المتعلمين والخـبراء للعمل في أجهـزتها المختلفة كنخب متميزة، ولكن هـذه النخب تتحوّل في أحيان كثيرة إلى مـا يشبه الـطبقة الحـاكمة التي تسيـطر عـلى مـراكـز اتخـاذ القـرار، ليس من خـلال ملكيتهـا

لوسائل الانتاج، ولكن من خلال تحكّمها في أجهزة الادارة الاقتصادية. هذه العملية تعرض لدراستها الكثيرون ومنهم ميشلز الذي تأثر كثيراً بأفكار موسكا، وبرنهام ورايت ميلز اللذان تأثّرا كثيراً بأفكار ماركس. يقول ميشلز «إن من يتحدث عن المنظمات فإنه يتحدث في الواقع عن الأدليجاركية». ويقول رايت ميلز أنه لا بد لفهم واقع السلطة في المجتمع ألا يكتفي المرء بدراسة طبيعة ملكية وسائل الانتاج فيه وإنما أيضاً خريطة المؤسسات فيه ونوعية المتحكمين في «الهيراركيات الاستراتيجية» داخله. ويرى جيمس برنهام أن احتمال تحوُّل النخب الادارية والفنية إلى ما يشبه الطبقة الحاكمة يتزايد في الدول التي يتضخم فيها حجم القطاع العام وتصعب التفرقة بين «الدولة» من ناحية و«الاقتصاد» من ناحية أخرى، ويتقارب بل وقد يتداخل هرم السلطة مع هرم الثروة. وقد أيد ميلوفان جيلاس هذه الفكرة بالنظر إلى تجربة دول أوروبا الشرقية. أما كينث جالبرت فيرى أن هذه العملية تميّز كافة المجتمعات الصناعية التي توجد فيها بنية تقنية متسعة Techno- Structure.

ولكن ماذا عن دول العالم الثالث؟

من المعروف أن هناك اتجاه في كتابات ماركس والكتابات المتأثرة به يرى أن الدولة في بعض المجتمعات الشرقية قد كان لها تاريخياً استقلالية أكبر عن البنية الاجتماعية في مجتمعاتها، وأن من أهم مظاهر ذلك «النمط الآسيوي في الانتاج» أن الطبقة قد

تولدت في أحيـان كثيرة عن طـريق الدولـة ومن خلال جهازها (قارن: مركـز الدراسـات الماركسيـة CERM، ١٩٦٩، مقدمة فيدال ناكيـه ومقالـة موريس جـودلييه وأماكن أخرى، مياي، ١٩٨٢، ٣٦ ـ ٤٦).

تبنّى غرامشي مفهوماً مشابهاً حين قـارن بين الـدولة المحـددة «الملموسـة» في المجتمعـات الغـربيـة والـدولـة «الأكـثر انتشاراً» في المجتمعـات الشرقيـة حيث تكـون «الدولة هي كـل شيء». وعنده أنـه في الغرب يتسيـد المجتمـع المدني عـلى الدولـة، وتتخذ سيـطرة الـطبقـة الحـاكمة صـورة الـتراضي والهيمنـة Hegemony، عـلى حين أنه في الشرق تتسيّـد الدولـة على المجتمـع المدني وتتخـذ سيطرة الـطبقة الحـاكمة شكـل التسلط والقهر (بربناوم في كازانجيكيل، ٢٣٥).

ويرى بيري أندرسون أن للدولـة الشرقية المـطلقة، سواء في صورتها الآسيوية أو الإسلامية أو الأوروبية أو اليـابانيـة، ملامـح مختلفـة عن تلك التي تميّـز الـدولـة المـطلقـة في الغـرب (أنـدرسـون، ١٩٧٤، الفصـلان الأول والسابع من البـاب الثاني، والحـاشيتان أ،ب). ففي الأمبراطورية الإسلامية مثلاً لم تتطور نبالـة وراثية مستقلة شبيهة بتلك التي تطورت في أوروبـا، حيث لم يـوجد مبـدأ لحقوق الملكيـة الفرديـة يضمن لمثـل هـذه الـطبقة الاستمـرار، بل ارتبـطت الثـورة وارتبط الجـاه بالدولة، وارتبطت المكـانة الاجتـماعية بـالحصول عـلى وظيفة داخل الـدولة. ومن نـاحية أخـرى أدى انعدام

الملكيـة الفرديـة الى إنعاش الـطابع القبـلي والعشـيري للتنظيم الاجتماعي ليس فقط في الأقـاليم العربيـة وإنما أيضاً في الأقاليم البلقانية في ظـل الحكم العثماني. أمـا مظاهر الحياة الاقتصاديـة في المدينـة من أسواق وتجـارة وأسعار ونقابات حرفية وأحياء حضرية، فقد استمرت تحت السيـطرة المباشرة للدولـة (أنـدرسـون، ١٩٧٤، ٣٦١ - ٣٧٧).

ويتفق معظم المراقبـين المعاصرين عـلى أهمية الـدور الذي تلعبه الدولة وطبقتها في السيطرة على المجتمع في معـظم البلدان النـاميـة. وفي ذلـك يقـول مـاركـوس كابلان على سبيل المثال:

«إن تزايد سيطرة الدولة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقويـة جهـاز العاملين في المؤسسـات السياسيـة والاداريـة في التكنوقراطيـة المدنيـة والعسكريـة، ويمنح هؤلاء المـزيد من الاستقـلالية وتقـوم الادارة البـيروقـراطيـة في هـذا المجال بدور الوسيط والمنظّم بين الطبقـات والجماعـات المختلفة، وتسعى إلى جعل هـذه الأخيرة معتمـدة على البيروقراطية أو على الدولة في وجودها وتقـدمها. ويجـد قسم من الطبقات الـوسطى والـدنيا في جهـاز الخدمـة العامة وسيلة للارتزاق وتحسـين الأحوال. ويـركّز هـذا القسم اهتمامه على طبقته الخاصة أو على الجماعات التي ينحدر عنها، ويقوم بتنظيم هذه الطبقات أو الجماعـات بصورة تمكّنه من استخدامها كقاعدة قوة له». (كابلان في كازانجيكيل، ١٩٨٦، ٢٨٩).

ويرى ريتشارد سكلار (١٩٧٦، ٨١ ـ ٨٥)، أنه من الأفضل وصف الطبقة الجديدة التي تتزايد سيطرتها على مقــدرات الأمــور في معــظم بلدان العــالم الـثــالث «بـالبرجـوازية الادارية»، وذلـك لأنها لا تقتصر عـلى قطاع الدولة والجهاز الحكومي فقط بل إنها تسيطر على القطاع الاقتصادي أيضاً سواء «العام» منه أو المتعـاون مع الشركات متعـددة الجنسية. وهـو يرى أنـه من غير الدقيق القول بـأن هذه الـطبقة قـد جعلت من الدولـة غـاية في حـد ذاتهـا، كـما أنـه ليس من الصحيـح أنها تعمل ببساطة لخدمة أهداف الرأسمالية العالمية (أي أنها قد جعلت من بلدها «دولة للإيجار» كما يقـول البعض) (سكلار، ١٩٨٣، ١٩٨)، لأن الحقيقة في رأيه هي أن علاقات السلطة التي تربط هذه الطبقة بفئـات مجتمعها المحلي من ناحية و«بطبقـة رجال الأعـمال الدوليـة» من ناحية أخرى هي علاقات معقدة ودائمة التطور.

«الطريق غير الفرداني» إلى الدولة

رأينا في تحليلنا الســابق أن ما يعـرف عادة بـالدولـة الحديثة هو ظاهرة مرتبطة بالتاريخ الأوروبي منذ القرن السـادس عشر وحتى الآن، وبصفـة خــاصـة بتــطور البورجوازية التجارية ثم الصناعية من ناحيـة، وبتطور المذاهب الفردية وفلسفات الحقـوق من ناحيـة أخرى. هــذه هي الـدولــة «الـواقعيــة» أي ذات المضمــون الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ العسكـري، الذي اكتسب

فيما بعد نوعاً من الشرعية القانونية داخلياً والاعتراف القانوني خارجياً. ورأينا أيضاً أن العالم مليء بالدول الأخرى، بالمعنى القانوني للكلمة، أي بدول اكتسبت هذه الصفة بحكم الظروف الدولية (وبخاصة ظروف مرحلة تحلّل الاستعمار التقليدي) مضافاً إليها بعض أساليب التقليد والمحاكاة للجوانب الشكلية والهيكلية التي تميّز الدولة في المجتمعات الصناعية.

فهل مدلول تحليلنا هذا أن الدولة «الواقعية» أو «الحقيقية» لا يمكن أن توجد خارج الاطار الحضاري الأوروبي الفردي الرأسمالي؟

الواقع أن تحليلنا يكون منقوصاً إذا أغفلنا تقليداً آخر فيما يخص فكرة الدولة، هو التقليد التشاركي الاندماجي Corporatist أو التقليد التلاحمي التعاضدي. ورغم أن هذا التقليد لم يحظَ بنفس الرواج الفكري الذي حظي به التقليد الفردي الرأسمالي (لأسباب تاريخية وسياسية مختلفة) فإن له جذوره في الفكر الأوروبي نفسه، كما أن له تعبيرات مهمة في داخل الفكريات «العضوية» المختلفة Organic، كالكاثوليكية والإسلام، وبين الشعوب المتأثرة بهذه الفكريات في أميركا اللاتينية والشرق الأوسط وغيرهما من مناطق.

ولنبدأ بالفكر الأوروبي. من المعروف أنه بالاضافة إلى الفكر التحرري الفردي التعاقدي (المعروف لنا من كتب السياسة المدرسية) وجدت في العصر الحديث

تيارات أخرى من الفكر التاريخي والرومانسي تركّزت بصفة خاصة بين الشعوب الألمانية. ولن يتسع المجال لاستعراض أهم ملامح هذا الفكر ولكن نكتفي بالاشارة إلى بعض النقاط التي تميّزه عن غيره.

اتجه الرومانسيون الألمان أكثر من غيرهم إلى التركيز على فكرة الجماعة Gemeinschaft، وربطوا ذلك بتطوير أيديولوجية قومية ألمانية متميزة، من شأنها إحياء التقاليد الألمانية الأصيلة في مواجهة فلسفة فرنسا النابليونية، ولكن دون أيٍّ نكوص عن الانجازات الفكرية لعصر «الأنوار» وما ارتبط به من أفكار حول المشاركة السياسية وغيرها (بلاك ١٩٨٤، ١٩٦ - ١٩٧).

وفي إطار من فكرة الجماعة هذه انتقل المفكرون الألمان إلى فكرة «الارادة الحرة» فرأوا أنها لا بد أن تكون بالضرورة أخلاقية وجماعية. وفي هذا قال سافني ما معناه إن ما يربط الناس في كلّ واحد هو الاقتناع المشترك بوجود ضمير واحد يربط الجميع. وكانت الخطوة التالية للرومانسيين الألمان هي تطبيق مبدأ إرادة الجماعة هذا (وهو في أصله ضيق الدلالة) على شعب أو أمة بأكملها، وبمعنى آخر فهم قد حاولوا تعميم المبادىء الأخلاقية للقرية أو للصنف (النقابة الحرفية التقليدية) لكي تشمل أمة بأكملها، مستفيدين في هذا من أفكار موزر وغيره، ومسبغين على الحرية معنى التزامياً يربطها بفكرة الولاء Gemuthichkeit لأنه إذا

كان الكل شركاء، فإن قوة المجموع وحرية الفرد إنما يسيران في الاتجاه نفسه (بلاك ١٩٨٤، ١٩٨ ـ ١٩٩).

وهكذا ربط عدد كبير من المفكّرين الألمان بين فكرة الجماعة وفكرة الأمة وفكرة الدولة، بل اكتسبت الدولة في تحليلهم معنىً إجمالياً شمولياً ولكنه معنى عضوي في الوقت نفسه، أي شبيه بمعنى وجود الفرد: فالدولة جسد مترابط الأعضاء وشخص معنوي متكامل الصفات. والدولة تعبير عن الارادة الكلية للناس والضمير المشترك للأمة.

وكما قال مولر في بدايات القرن التاسع عشر:

«إن الدولة هي... العروة الوثقى لكل الاحتياجات المادية والروحية، ولكل الثروات المادية والروحية ولكل الحياة الداخلية والخارجية للأمة، تربطها في صورة كلّ واحد عظيم، نشط وفعّال وحيّ إلى الأبد... إن الدولة هي كلية الشؤون البشرية... وهي التعبير عن النظام الإلهي في الصورة البشرية... إن الفرد يرى الآن أنه لا شيء في حد ذاته، ولكنه كل شيء في إطار الكلّ الشامل الذي يُعد هو عضواً فيه... فهو بهذا يستطيع أن يشارك في خلوده». (في: بلاك، ١٩٨٣، ٢٠٠).

هذه الأفكار وما يشبهها من أفكار فيخته وموسر وغيرهما، قد مثّلت رد فعل من جانب ألمانيا الشاعرة بالذل في مواجهة نابليون، والمعبّرة عن نفسها بازدياد

بلغة سياسية ذات طابع تاريخي، عضوي، شمولي.
وقد انعكس جانب من هذه الأفكار في فلسفة هيغل، إذ رأى من ناحيته أن الجماعة تجسيد للروح Geist وصورة للوجود أرقى بكثير من الصورة الفردية، كما رأى أن الدولة هي أرقى وأفضل الصور التي يمكن أن تتخذها الجماعة. فالدولة هي «الكلية الناضجة»... التي تمثل مخلوقاً واحداً، وتعبّر عن روح شعب واحد (في: بلاك ١٩٨٣، ٢٠١ ـ ٢٠٢).

ومن ناحية أخرى نما فرع من المدرسة الألمانية (يستمد جذوره من هيردر وبيسيلر وغيرهما) رأى في اللغة وفي القانون أسمى التعبيرات عن روح الأمة، وقد بلغ هذا الفرع أوجه متمثلاً في أفكار جيركه وتونيس التي حاولت ـ في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ إحياء مفاهيم من قبيل «الشخصية الجماعية»، والأخوة والتكافل والتضامن... إلخ.

وسوف نرى في مكان آخر كيف أثّرت المدرسة الألمانية بفروعها المختلفة على جانب كبير من الفكر القومي العربي والفكر الإسلامي المجدد، بل سنرى كيف أن عالم سياسة معاصر كحامد ربيع مثلاً يكاد يستخدم التعبيرات الرومانسية الألمانية حرفياً وبحذافيرها. والواقع أن العرب لم يتأثروا بالفكر الألماني دائماً تأثيراً مباشراً، بل كثيراً ما جاء هذا التأثر من خلال قراءة الترجمات الفرنسية أو التتلمذ على

أساتذة فرنسيين ممن استهـوتهم هذه الأفكـار. فالـواقع أن الفكـر الشركاتي الانـدماجي وإن كـان قد نبـع من ألمـانيا فـإنه قـد اتخذ لنفسـه جذوراً راسخـة في فرنسـا وبلجيكا، ثم انتشر فيها بعـد في بلاد أوروبـا الجنوبيـة وأميركا اللاتينية والشرق الأوسط. وقد تأثّـر به معـظم الحقوقيين العرب من خلال أفكار ليون ديجي الذي قام بالتدريس في بوردو وبالكتابة في مـوضوعـات القانـون العـام والدستوري؛ كما تـأثّر بـه عـددٌ من العـرب ممن درسـوا العلوم الاجتماعيـة عـلى أيـدي من ينتمـون إلى مـدرسـة دوركـايم، وعـدد من العـرب ذوي التـوجـه الاشتراكي ممن تأثّروا بأفكار الكاتب البريطاني جي دي كول وكتابات الاشتراكيين النقابيين الآخرين.

هذا إذن تقليد فكـري بشأن جـذور الدولـة يختلف عن التقليد السائد الآن في الفكر الغـربي، وهو تقليـد فقد تأثيره كثيراً بانهزام ألمانيا في الحرب العـالمية الثـانية بصفة خاصـة، ومدلـول ذلك في نـظر البعض أن هذا التقليـد لم يـدحض فكـريـاً بسبب عيـوب فلسفيـة أو منهجية فيه وإنما هزم سياسياً لـظروف تاريخيـة عارضـة (بلاك، ١٩٨٤، ١٩٧). وسواء اتفقنا مع هـذا الرأي أم لم نتفق، فـلا شك أن هـذا تقليد عـريق في الفكـر السيـاسي الأوروبي، له مقـابلات في التقـاليد الثقـافية لشعوب أخرى، كما له تأثيراته الواضحة على كثير من المثقفين في العالم الثـالث وبخاصـة في الوطن العـربي، بـل قد يـرى البعض أنه أنسب في فهم بعض جـوانب

التراث السياسي العربي الإسلامي من المنهج المبني على الفلسفات الفردية التعاقدية، ونحن نميل إلى هذا الرأي الأخير.

ولكننا نود أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن لدينا بالفعل في عالم اليوم دولة واحدة على الأقل متقدمة وغنية وقوية لم تمر في تطورها عبر ما يمكن أن نسميه «بالطريق الأوروبي إلى الدولة»، وهذه الدولة هي اليابان. من هنا فإننا نرى أن دراسة تجربة الدولة في اليابان هي دراسة بالغة الأهمية لأبناء الثقافات غير الأوروبية. ولحسن الحظ أن العزلة الثقافية لليابان قد بدأت تنقشع بعض الشيء، وبدأت تظهر لنا بعض الدراسات اليابانية التي تتحدى نظريات «التحديث» الغربية وآراءها حول ضرورة الانتشار الثقافي لفكرة «الدولة» الغربية في بلدان العالم الثالث إذا كانت هذه البلدان تريد لنفسها النماء والتقدم.

«الطريق غير الأوروبي» إلى الدولة

تعرّض الفكر «التحديثي» لانتقادات كثيرة من أتباع مدرسة الاقتصاد السياسي وغيرهم (انظر مثلاً: ليز، ١٩٧٨، الفصل الأول)، ولكن كان من أهم الصعوبات التي واجهها مثل هؤلاء المنتقدين عدم وجود نموذج بديل في أذهانهم لنمط دولة واقعية أخرى، ذات مسار تطوري مخالف للمسار الذي سلكته أوروبا (والعالم الجديد الأبيض على سبيل التوسع).

من هنا كان ظهور بعض الكتابات اليابانية في الفترة الأخيرة حول النمط الياباني البديل من أهم التطورات الفكرية في نظرنا، ذلك أن اليابان هي دولة واقعية فعالة و«ناجحة»، ولكنها مع ذلك قد سلكت في تطورها نمو «الدولنة» مسلكاً مخالفاً إلى حد بعيد للدول الغربية. ولذا فسوف نعرض هنا في إيجاز لبعض جوانب هذا الفكر الياباني كما لخّصه الأكاديمي الياباني المرموق موشاكوجي (١٩٨٥).

ينتقد موشاكوجي في البداية نظرية «التحديث» الغربية، ثم يقول إن تجربة اليابان السياسية والمؤسسية تدفع علماء السياسة فيها إلى أن يطرحوا أسئلة لا تتوارد على خاطر قرنائهم الغربيين من قبيل طبيعة دور الجماعات القروية والتشكيلات الأسرية في تشكيل بعض المؤسسات الحديثة في اليابان، الجذور التقليدية للدولة اليابانية، بما في ذلك مؤسسة الدولة القديمة المقتبسة عن الصين، ونظام المعاني والأقانيم الكونية الياباني Cosmology الذي يحكم عمل المؤسسات السياسية والادارية بما في ذلك المقتبس منها عن الغرب، ومجموعة القيم اليابانية المتميزة (وبخاصة التعايش بين السلوك الانضمامي النمطي والسلوك التنافسي Conformity & Competition)، ونظام الجماعات ذات الحركية الرأسية وليس التحجر الأفقي. ويرى أحد العلماء اليابانيين على سبيل المثال أن المنافسة الحامية في المدن لم تقم بين أفراد متحررين من الروابط

الفئوية كما حدث في أوروبا، بل حدثت المنافسة بين أشباه أسر وأشباه قرى Pseudo- Families and Pseudo- Villages في داخل المدن، وهي صورة مخالفة تماماً لما حدث في أوروبا حيث كان تفتيت الجماعات الوسيطة إلى أفراد «ذريين» تخاطبهم السلطة السياسية مباشرة، من أهم شروط تطور الدولة الحديثة فيها.

ويرى عالم ياباني آخر أن المجتمعات السياسية تنقسم إلى مجتمعات تفرقية Divergent ومجتمعات تجمعية Convergent، ففي النوع الأول (ومثاله المجتمع الغربي) تتكوّن الجماعات السياسية بناءً على مبدأ التصارع على السلطة، وفي النوع الثاني (ومثاله المجتمع الياباني) تتكوّن الجماعة السياسية بناءً على مبدأ التشارك في السلطة Kikyo.

ومن ناحية أخرى تحدى بعض الكتّاب اليابانيين ومنذ بداية الخمسينات مفهوم العقلانية الغربي الواحدي الاتجاه، والذي اعتبرته مدرسة التحديث أساس تطور جهاز الدولة البيروقراطي في الدول المتقدمة. فعلى سبيل المثال كان تطور مبدأ المسؤولية عن اتخاذ القرار من أهم الانجازات التي أسهمت في تطوير فكرة الدولة في أوروبا (قارن هلد، ١٩٨٣، ١٤ وما بعدها). أما في اليابان فقد وجد نظام للامسؤولية A System of irresponsibility يعد الأمبراطور بمقتضاه أعلى صانع قرار في البلاد، ولكن هذا الأمبراطور لا يتخذ القرارات بنفسه وإنما «يسجل

اتجاه الاجماع والتراضي». وكان من مظاهر ذلك على سبيل المثال أنه في محاكمات سوجامو لم يقبل أيٌّ من مجرمي الحرب اليابانيين التسليم بمسؤوليته عن اتخاذ أية قرارات عدوانية ضد الصين في الثلاثينات والأربعينات، وذلك على خلاف محاكمات مجرمي النازية في نورمبرج الذين اعترفوا بمسؤوليتهم عن اتخاذ القرارات ولكنهم ادعوا أنه كان لها ما يبررها. من هنا رأى أحد الكتّاب اليابانيين أن القرارات في بلاده «تتكوّن» ولا «تتخذ» وذلك على خلاف الحال في الغرب، ورأى كاتب آخر أن القرارات في الغرب هي محصلة عملية «اختيار» على حين أنها في اليابان محصلة عملية تكييف Adjustment للآراء والبدائل المختلفة. ومن هنا فإن العمل داخل البيروقراطية اليابانية يتم طبقاً لمجموعة من المبادىء والأنماط المختلفة كثيراً عن المبادىء والأنماط الغربية برغم التشابه الهيكلي بين المؤسسات.

والخلاصة التي يسعى موشاكوجي الى استخلاصها من هذه المراجعة هي أن اليابان ليست الممثل لكل الدول غير الغربية أو أنها النمط الذي يجب أن يحتذى، وإنما أن هناك أنماطاً مبدئية مختلفة في تكوين الجماعات السياسية Different Principles of polity-formation، وأن كلًّا من المجتمعات غير الغربية قد كان له نمطه التاريخي الخاص عندما أدمجت كافة الدول في النظام العالمي الحالي الذي يسيطر عليه الغرب، وأنه لا بد من أخذ هذه «الأنماط الخاصة» بعين

الاعتبار في أية دراسات مقارنـة وفي أية مسـاع للتعاون الدولي. ونرى من جهتنا أن التجربة اليابانية والتنـظيم الياباني بخصوصها إنما يوضحـان بجلاء أن هنـاك أكثر من طـريق ممكن «للتـوصـل إلى الـدولـة». ونـرى أن اهتمام عدد من المثقفين العرب في الفترة الحالية، ومنهم أنـور عبد الملك وعـادل حسين مثـلاً «بإعـادة اكتشاف اليابان» هو اهتمام يستحق التشجيع والمتابعة.

الفصل الثاني

قضية الدولة
في الفكر الإسلامي التقليدي

لما كان مفهوم الدولة الحديثة هو تعبير عن ظاهرة أوروبية تطورت منذ القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، فمن الطبيعي أن يكون هذا المفهوم غير موجود أو غير وارد في الفكر الإسلامي السابق للعصر الحديث. هذه هي الأطروحة التي تنطلق منها هذه الدراسة والتي قد تبدو للبعض غريبة للوهلة الأولى على الرغم من منطقيتها وتناسقها مع الفهم التاريخي والاجتماعي.

ومع ذلك فظاهرة الدولة (على الأقل بمعناها القانوني ومعناها الهيكلي) معروفة في البلدان «المسلمة» (تمييزاً لها عن الدول «الإسلامية» وهو مفهوم أضيق).

والدولة بذلك حقيقة حياتية يتعامل معها المواطن يومياً، ومن هنا فهي صميم الواقع السياسي ومحور الدراسات السياسية. وهذه الدولة الحياتية - كما سبق أن رأينا - هي سلعة غربية مستوردة، جاءت إلى العالم الإسلامي عنوة عن طريق المستعمر في جانب منها، وتدعمت فيه عن طريق اقتباس الحكّام ومحاكاتهم لأساليبها ومنظماتها، من ناحية أخرى (قارن بن عاشور، ١٩٨٠).

فكيف ـ والحال هذه ـ يكون الاقتراب من دراسة مفهوم الدولة في الفكر والمجتمع العربي والإسلامي؟ في رأينا أن هذا الاقتراب لا يمكن أن يتم إلا بتجزؤ مفهوم الدولة (بمعناها الحديث، وهو في أساسه أوروبي) إلى أهم مكوّنات المعرفية، والبحث عن مقابلات ومعادلات لهذه المكوّنات في الفكر الإسلامي، ثم محاولة تركيب هذه المكونات مرة أخرى، وتحليل الطريقة التي تتعايش بها ظاهرة الدولة في معناها الحديث مع المجتمع الإسلامي، الذي لم يقم بإفرازها ذاتياً، وإنما أفرز مفاهيم أخرى للجماعة السياسية والجسد السياسي.

مفهوم السياسة في الإسلام

ليس في الفكر السياسي الإسلامي التراثي مفهوم محدد للدولة، وذلك على خلاف الاعتقاد الشائع في أوساط كثيرة إسلامية وغير إسلامية. وفي ذلك يقول أحد المتخصصين الغربيين:

«إن في عنوان كتاب آن لا مبتون الحديث «الدولة والحكم في الإسلام في العصور الوسطى»، فضلاً عن المقولة الرئيسية لكتاب هارون خان شرواني عن «الفكر السياسي والادارة في الإسلام» (الذي أعيدت طباعته حديثاً)، لشاهد على عمق الاعتقاد في إمكان تحديد حقبة تقليدية للفكر العربي، تتوافر في إطارها مناقشة يمكن التعرّف عليها لمفهوم الدولة والسلطة» (باترورث، ١٩٨٤، ١ ـ ٢).

كذلك فإن القارىء ملم بلا شك بعشرات الكتب العربية التي تتحدث عن مفهوم الدولة في الإسلام، ومنها على سبيل المثال فقط كتابات ضياء الدين الريس وأحمد شلبي وعبد الحميد متولي ومحمد يوسف موسى وحسن بسيوني وعبد الغني عبد الله. . .

والواقع أن مثل هذه الكتب التي تستمد مادتها من الأدبيات الإسلامية التقليدية إنما تتحدث عن الحكم أو عن السياسة، وليس عن الدولة بالمفهوم النوعي والمعنى المتكامل، أي عن الجسد السياسي بتجذره الاجتماعي وتجرده القانوني. ذلك أن «تصنيف السياسة (في الفكر الإسلامي التقليدي) هو تصنيف لضروب الصنعة السياسية وليس لأنواع الدولة».

«وإن دخلت الدولة في إطار هذه الأدبيات، فإنها تدخل بما هي نقطة دون الذروة في التراتب العمودي الذي هو أساس الملك. فهي تبدو كوزارة مثلاً، أو كحجابة أو كقضاء، وفي هذه الوظائف الملكية والخلافية رسائل كثيرة للماوردي وغيره. تظهر الدولة في أدبيات السياسة بمثابة لاحق للملك، ولا يظهر الملك فيها إلا بما هو ممارسة عيانية، أي أن الدولة تظهر بما أطلق ابن خلدون عليه اسم «الدولة الشخصية»، كدولة معاوية أو يزدجرد أو برقوق، ليفصلها عن الدولة بمعناها الفعلي، بما هي «دولة كلية». . . (العظمة، ١٩٨١، ٢٨٧).

ويمكن القول إنه باستثناء أساس هو ابن خلدون،

كان حديث مفكري السياسة المسلمين يدور عادة حول الجماعة السياسية وليس حول الدولة. أما فقهاء الشريعة من قبيل الماوردي والغزالي فكانت كتاباتهم تدور حول موضوع الحكومة وليس موضوع الدولة. وأما كتّاب الأدب والحكم من قبيل نظام الملك وابن المقفع فركّزوا اهتمامهم على نصيحة الحاكم واستخلاص الملاحظات حول سلوكه، دون أن يهتموا بموضوع الدولة في حد ذاته. من هنا يخلص الباحث الغربي السابقة الإشارة إليه إلى أنه «من الواضح أنه ليس هناك مفهوم للقومية أو الدولة في الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى». ويكون من المنطقي والحال هذه أن المصطلحات المستخدمة الآن من قبيل وطن ودولة، هي ابتداعات حديثة.

إن وصف الوحدات السياسية بأنها دول (وليس بأنها نظم ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية... أو أشياء من هذا القبيل)، يتم أحياناً وبصفة عابرة في كتابات الأفغاني، ولكن لم يصبح هذا الوصف أمراً متداولاً إلا بظهور المفكرين العلمانيين المتأثرين بالغرب في العشرينات والثلاثينات (باطرورث، ١٩٨٤، ١٣ - ١٦).

وليس في القول بأن الفكر الإسلامي التراثي لم يعرف مفهوم الدولة أي غض من شأن هذا التراث، بل هي ملحوظة تاريخية بسيطة، ذلك أن الفكر الأوروبي أيضاً لم يعرف مفهوم الدولة قبل عصر

النهضة (الرنيسانس). ولا يمكن في نظرنا القول بخلاف ذلك، ما لم يخلط القائل في فكره بين مفهوم الدولة ومفهوم الحكومة، وهذا هو شأن معظم الكتب العربية «المدرسية» التي صدرت في هذا المجال.

لا بد في تصورنا لفهم الموضوع بصورة واعية من الاقتراب منه في صورة تساؤل عام حول مفاهيم «الكيان السياسي» أو «الجسد السياسي» Body Politic في الكتابات الإسلامية. وبمعنى آخر - كما نوّهنا سابقاً - علينا بتفكيك مفهوم الدولة المعاصر إلى مضامينه الأساسية ثم البحث عن معادلات أو مقابلات لهذه المضامين في الفكر الإسلامي، ثم إعادة تركيب المفهوم من جديد في ضوء المعطيات الفكرية والعملية المعاصرة، فضلاً عن الإطار الثقافي المرجعي العربي الإسلامي.

ويمكن النظر إلى الوثيقة المسماة إحياناً «بدستور المدينة» باعتبارها أبرز إيضاح للمبادىء التي حكمت الجسد السياسي الإسلامي في حقبته المبكرة والتي أثّرت على معظم الفكر السياسي الإسلامي اللاحق. وتعود معظم نصوص هذه الوثيقة إلى زمن الهجرة من سنة ٦٢٢ إلى سنة ٦٢٤، ويلخّص مونتغمري واط أهم نقاطها من النص العربي فيما يلي (واط، ١٩٦٨، ٤ ـ ٥ والنص: ١٣٠ ـ ١٣٤):

١ ـ المؤمنون وذووهم يمثلون «أمة» واحدة.

٢ ـ كل عشيرة أو قسم من الأمة يكون مسؤولاً عن أعمال أعضائه من الناحية الجنائية والتعويضية.

٣ ـ تقوم الأمة ككل بالتضامن في سبيل القضاء على الجرائم حتى وإن كان المجرم من الأقارب، وذلك في سبيل الحفاظ على أمن الجماعة ككل.

٤ ـ تتضامن الأمة بالكامل في مواجهة الكفار في وقت الحرب والسلم، كما تتضامن في منح حقوق «الجوار».

٥ ـ ينتمي اليهود إلى الجماعة ويحتفظون بدينهم، ويتبادلون مع المسلمين معاونة بعضهم بعضاً (بما في ذلك المعونة العسكرية) كلما ظهرت الحاجة إلى هذا التعاون.

هذه «الأمة» إذن هي أمة المؤمنين، ولكن غير المسلمين غير مستبعدين منها، وإنما خاضعين لمجموعة مختلفة من الالتزامات.

إن نظام «الذمة» الذي تطوّر فيما بعد إلى نظام «الملة» (في ظل الحكم العثماني) هو دليل على أن غير المسلمين لم يستبعدوا من مفهوم الجماعة السياسية على الصورة نفسها التي استبعد بها غير المسيحيين أو غير المنتمين للمذهب نفسه في دول العصور الوسطى المسيحية. وباستخدام لغة العصر، قد يكون من الصحيح أن الذمي قد كان في الدولة الإسلامية التقليدية «مواطناً من الدرجة الثانية» ولكنه كان «مواطناً» على أية حال.

يختلف عبد الرحمن الكردي (١٩٨٤) حول هذه النقطة إذ يرى أن المبدأ هو أن غير المسلمين ممن يعيشون في دار الإسلام يمنحون «حق الإقامة الدائمة» ولكنهم لا يمنحون صفة «المواطنة». فالدولة الإسلامية تحميهم ولكنهم معفون من واجبات الحرب، ما لم تقرر الدولة استخدامهم (ولكن في غير الصفوف الأمامية وفي غير الخدمة العسكرية الدائمة). ومن غير المسموح لغير المسلمين في رأيه شغل الوظائف العامة إلا ما تسمح لهم به الدولة الإسلامية. ويقوم البالغون الذكور منهم بدفع «الجزية» في مقابل عدم قيامهم بالخدمة العسكرية. وهم يخضعون للنظام القضائي الإسلامي إلا فيما يخص عقائدهم وأحوالهم الشخصية. ومسؤولية توفير وسائل العيش لغير القادر على الكسب منهم، تقع على عاتق الدولة الإسلامية (كردي، ١٩٨٤، ٥٧ - ٦١).

الموضوع خلافي إذن، ولكن لاحظ أولاً الاهتمام بمحاولة إرساء قواعد لوضعية قانونية لغير المسلمين داخل الدولة الإسلامية، ولاحظ ثانياً أن الفكرة العامة في شؤون المعاش أنه «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، ولاحظ ثالثاً أن الأشياء غير المسموح لهم بها مثل الاشتراك في الجهاد أو شغل القيادات العامة كلها قابلة للتعديل بمقتضى قانون تصدره الدولة، فمثلاً تستطيع الدولة إصدار قانون بقبول تطوع غير المسلمين أو تجنيدهم في الجيش، وفي هذه الحالة، يسقط عن هؤلاء التزام دفع الجزية. أضف إلى ذلك أن غير

المسلمين ممن يعيشون خارج دار الإسلام، وكذا المسلمين ممن يعيشون خارج الدولة الإسلامية إنما يعدون «أجانب» ويعاملون على هذا الأساس (كردي، ١٩٨٤، ٥٩ - ٦١).

لدينا إذن فكرة «الأمة» أي الجماعة العقيدية (المعبّرة عن نفسها في صورة تنظيمية وسياسية كذلك)، ثم بعض إرهاصات فكرة الدولة: (١) فكرة «دار» الإسلام كتعبير أولي عن أهمية عنصر الإقليم، (٢) فكرة الجوار الذمي الذي يمثل جزءاً سياسياً واستراتيجياً من مفهوم الجماعة، يخضع لالتزامات مختلفة في بعض المجالات، ولكنه اختلاف قابل للتعديل، (٣) فكرة «الآخر» الذي يعيش خارج الدولة الإسلامية بصرف النظر عن ديانته.

ولننظر بصورة أدق إلى مفهوم الأمة. إن هذا المفهوم هو في صميمه مفهوم اجتماعي أخلاقي، ذلك أن الإسلام قد اهتم بتنظيم كافة تفاصيل العلاقات الاجتماعية وبالذات في مجال الأسرة والحياة «الخاصة» وما يتصل بهذان المجالان من شؤون. والأمة هنا هي «حاملة» القيم التي جاء بها الإسلام والمتبلورة حول «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ويكون الاستخلاص المنطقي هنا هو أن الأمة تستهدف قيام «النظام الإسلامي» الذي يسمح بسيادة هذه القيم، أما قيام «الدولة الإسلامية» فأمر لا يترتب منطقياً بالضرورة على هذه المقدمات، بالنظر إلى أن الإسلام

لم يضع أحكاماً مفصلة بشأن نظام الحكم كما فعل بشأن الحياة الأسرية والاجتماعية.

الواقع السياسي ونظرية الخلافة

لم ينص القرآن على صورة محددة لنظام الدولة والحكم، كما أن الرسول لم يعيّن خليفة يتولى أمور الناس من بعده، مع أنه كان يدرك قرب انتقاله للرفيق الأعلى (شلبي، ١٩٨٣، ١٥١ وما بعدها، متولي ١٩٧٨، ١٠٤ وما بعدها). من هنا اتجه المسلمون منذ البداية إلى الابتكار والاستعارة في تطوير أنظمتهم السياسية، وخضعت عملية التطوير هذه إلى عدة تأثيرات أولها: الشريعة كما تجلت في القرآن والسنة، ثانيها: التقاليد القبلية العربية، وثالثها: التراث السياسي للشعوب غير العربية التي توسعت الدولة الإسلامية في أراضيها، وبخاصة التقاليد الملكية الفارسية. وقد زاد تأثير المؤثر الأول في فترة الخلفاء الراشدين، وتأثير الثاني في العصر الأموي، وتأثير الثالث في العصر العباسي وما تلاه حتى بلغ أوجه في العصر العثماني.

والواقع أن المسلمين كانوا بناة دول بمعنى أنهم أبدعوا في مجالات التوسع العسكري وأساليب الحكم وأجهزة الادارة، ويمكن من هذا المنظور الاتفاق مع فاروق حسن وغيره من الدارسين في أن المسلمين قد سبقوا الأوروبيين في بناء الدول (تاتشاو، ١٩٨٥،

٣). ولكن الفكـرة هي أن هـذه كـانت دولاً من نـوع آخـر غير المتفق عليه عنـد استخـدام تعبـير «الـدولـة القـومية الحـديثـة» إذ إنها كـانت «خـارجيـاً» من قبيـل الأمبراطوريـات وكانت «داخليـاً» من قبيل نـظم الأسر الحـاكمـة Dynastic وهـذا هـو المقصـود تقليـديـاً عنـد الحـديث مثـلاً عن الـدولـة الأمـويـة أو الـدولـة العبـاسية. . . فهـذه معناهـا في الـواقـع امـبراطـوريـة يحكمهـا بنو أميـة أو بنو العبـاس. . . إلخ. مثـل هذه النظم إذن معروفـة في الأمبراطـوريات التقليـدية وهي تختلف بشكـل جوهـري عن ظاهـرة الدولـة القـوميـة الحديثة. (قارن آيز نشتات، ١٩٦٩).

من هنـا فلسنـا نـرى جـدوى كـبـيرة في بعض المحـاولات التي ظهرت من بعض متخصصي القـانـون الـدستوري والتي يستعـرضون فيهـا التعريف القـانوني المعـاصر للدولة وعنـاصرهـا، ثم يـرجعـون القهقـرى بـالفكر والتـاريخ لكي يثبتـوا أن هذه العنـاصر كـانت موجودة لدى الجماعـة السياسيـة الإسلاميـة، إذن فهي قـد كانت تمثـل «دولة» من النـاحية النـظرية والفقهيـة (أنـظر مثلاً: بسيـوني، ١٩٨٥، ص ١٤ وما بعـدها، عبـد الله، ١٩٨٦، وخاصـة البـاب الأول والثـاني). ولسنـا نـرى جـدوى كبـيرة أيضـاً في بعض محـاولات أساتذة فلسفة السياسة للمشابهة بين الأفكار السياسيـة لفـلاسفة غـربيين ومـا قد يبـدو مقـاربـاً لهـا في أفكـار الفلاسفة المسلمين، ومن ذلك مثلاً عبد المعـز نصر في مقارنته لأفكار الغزالي بأفكار هوبز ولوك وسميث، وفي

مقارنته لأفكار ابن خلدون بأفكار فيلمر وباجوت وشبنجلر (نصر، ١٩٦٣، ١٥ ـ ٦٦)، ذلك أن مثل هذه التشابهات هي في رأينا شكلية أكثر منها مضمونية.

قلنا إن المسلمين قد قاموا ببناء «دولهم» وتطوير نظم حكمهم على أساس من الابداع والاقتباس. أما النظرية السياسية الإسلامية فقد جاءت دائماً تالية للتطور التاريخي، بل الواقع أن أهم المفاهيم السياسية الرئيسية في الفكر الإسلامي لم تتبلور إلا في عصر اضمحلال المؤسسات السياسية التي حاولت هذه الفكريات التنظير لها (عنايات، ١٩٨٢، ١٠ وما بعدها، ٦٩ وما بعدها). فصياغة نظرية الخلافة مثلاً تعود بتاريخها إلى القرن الحادي عشر الميلادي وما بعده، أي إلى فترة تدهور مؤسسة الخلافة في الدولة العباسية وظهور خلفاء في أكثر من مدينة إسلامية، مع تزايد حركات المعارضة من جانب فئات الشيعة والخوارج والمعتزلة وإخوان الصفاء وغيرهم ضد الحكام السنة في بغداد. وهكذا تبلورت نظرية الخلافة كبحث مثالي حول ما يجب أن يكون وليس كدراسة وصفية لما هو قائم بالفعل، وكان أهم من أسهم في بلورتها أبو الحسن الماوردي (توفي ١٠٥٨/٤٥٠) وأبو حامد الغزالي (توفي ١١١١/٥٠٥) وبدر الدين بن جماعة (توفي ١٣٣٢/٧٣٢). أما ابن خلدون (توفي ١٤٠٦/٨٠٨) فإنه يختلف عن معظم المفكرين الإسلاميين التقليديين في عدة أمور، فهو من ناحية ـ

ورغم عدم خروجه عن الإطار العام للأدبيات الإسلامية المتصلة بالخلافة ـ يهتم أكثر من غيره بوصف الأوضاع القائمة. وهو من ناحية أخرى يحاول استخلاص بعض النتائج أو عرض بعض النماذج والتصنيفات التي تسمح بالتحليل والمقارنة. وهو من ناحية ثالثة أهم مفكر إسلامي تقليدي يضع الدولة في بؤرة اهتمامه الفكري، ثم هو أخيراً يعالج قضايا تمس القارىء المعاصر إذ تذكّره بمشكلات شبيهة يحياها بالفعل، أو كما يقول محمد عابد الجابري فإن الخلدونية يمكن أن ينظر إليها «كعناوين لواقع نعيشه ولا نتحدث عنه» (نحن والتراث، ١٩٨٢، ٤٦٤ وما بعدها).

ليس من الغريب إذن أن يستحضر كثير من المفكرين العرب المعاصرين ابن خلدون في كتاباتهم السياسية والاجتماعية المختلفة وبخاصة ما اتصل منها بموضوع الدولة. ومع ذلك، يرى عزيز العظمة أن المفهوم الخلدوني للدولة هو مفهوم تاريخي يرتبط بتتابع الأسر أو القبائل أو الاثنيات الحاكمة، وليس مفهوماً «سوسيولوجياً» عاماً قابلاً للتجريد والتصنيف والمقارنة، أو قابلاً للتحليل والارتباط السببي (العظمة، ١٩٨٢، ٢٧ ـ ٤٠ وغيرها). ويختلف هذا الرأي في الواقع مع معظم الدراسات التي تمت لفكر ابن خلدون سواء من جانب الغربيين أو العرب (انظر مثلاً: قربان ١٩٨٤، والأدبيات المراجعة فيه). ولا يتسع المقام هنا للتفصيل في هذا الموضوع ولكن نكتفي بالاشارة إلى بحث محمد عابد الجابري البالغ

القيمة بعنوان «العصبية والدولة» (١٩٨٢). فهو يشرح هنا كيف أسّس ابن خلدون ملاحظاته على دراسة شعوب وقبائل عديدة، استنتج فيها تحليلات مختلفة عن التجربة الحضارية الإسلامية إلى عهده، تعبّر عن جانب هام من «الحقيقة الموضوعية» الاجتماعية والتاريخية، بل الأخطر من ذلك أن الإنسان كثيراً ما يجد «في تحليلات ابن خلدون ما يلقي بعض الأضواء على جوانب من تاريخنا الحديث وواقعنا الراهن» (الجابري، ١٩٨٢، الخاتمة).
والدولة في مفهوم ابن خلدون «مزاج» أو «مركّب»، يتألف من عنصر طبيعي محرّك هو العصبية، يضاف إليه أمور هي متولدة عن وجود الدولة نفسها: بعضها مادي مثل اجتماع الأموال الكثيرة بالجباية أو استكثار الجيوش بتلك الأموال، وظهور الأبهة الملكية للعيان، وبعضها معنوي نفساني وهو تعوّد الناس الخضوع لأمرها وانغراس الإيمان في نفوسهم بأن ذلك واجب لأصحاب تلك الدولة (عبد السلام، ١٩٨٥، البحث الثاني «الملك والدولة»).

على أن العصبية سواء في ذلك عصبية العرب أو غيرهم من الشعوب التي درسها ابن خلدون (كالفرس والكرد والترك والبربر) هي أيضاً العامل الرئيسي في تدهور الدول وتذبذب الحكم. لماذا؟ لارتكاز حضارة هذه الشعوب البدوية على أساس اقتصادي واه بطبيعته كما يشرح عابد الجابري (١٩٨٢، ٤٠٤ وما بعدها). فبعد فترة من الاستقرار في الحكم تتجه الدولة إلى

جمع الجبايات وفرض المصادرات، مما يؤدي بعد فترة إلى نقصان المال الذي تجمعه الدولة لا إلى زيادته، وهكذا تكون النتيجة (بل النهاية المحتومة، هي أنه «بكثرة عوائد الترف فيهم تزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم». . . ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة ويؤدي إلى مزيد من المصادرة فيضعف أصحاب المصانع والانتاج ويضعف صاحب الدولة بضعفهم، فتضعف الحمية لذلك، وتسقط الدولة.

نحن هنا إذن أمام «حضارة» استهلاكية غير منتجة أقيمت على أسلوب في «الانتاج» غير طبيعي، هو أسلوب اقتصاد الغزو أو أسلوب «الانتاج» الحربي وهو يختلف عن الأساليب الأخرى المتعارف عليها بما فيها «النمط الآسيوي للانتاج» Asiatic M.O.P. فالثورة في مثل هذا المجتمع ناتجة في الأعم الأغلب عن الاستيلاء على الخيرات الجاهزة: الطبيعية منها في حال خشونة البداوة، و«الاجتماعية» في حالة رقة الحضارة. من هنا كانت «البنيات الفوقية» على العموم، غير مرتبطة كبير ارتباط بـ «البنيات التحتية» والسلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الانتاج، بل هي نتيجة التلاحم العصبي الذي يؤطر سعي الجماعات البدوية نحو أقصى السلطة وأوسع الامتيازات الناتجة عنها، وفي مقدمتها الثروة الجاهزة. ويصل الجابري من هذه المراجعة لابن خلدون إلى تعميم أشمل فيقول إن التاريخ يؤكد أن ثروة الدولة الإسلامية التي أقام عليها العرب دولتهم وحضارتهم كانت في معظمها تتكوّن

من موارد حربية. ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد إن كتب الفقه تحصر موارد الدولة أو مصادر ميزانيتها في الفيء والغنائم والجزية والخراج والعشور. . إلخ. ، وهي تعطي أهمية خاصة لاستثمارها بل أولاً وأخيراً بكيفية توزيعها. إن الأموال كانت تجمع لتستهلك لا لتستثمر، فهي ثروة جاهزة توزع على المحاربين ورجال الدولة أي تتصرف فيها الجماعة الحاكمة، وذلك أساساً بالاستهلاك. ولما كانت هذه الأموال غير ثابتة أو مستقرة، فقد بقيت هذه الحضارة تابعة لقوة «السلطان» رهينة بالأحداث السياسية، ولم تكن هذه الأموال قابلة للنمو الذاتي. ذلك أن «العرب ومن في معناهم»، أي الشعوب البدوية على حد تعبير ابن خلدون تستنكف عن الصنائع والمهن وما يجر إليها، كما تتعالى على الفلاحة، ومن هنا كانت الأرض في معظم العصور الإسلامية ملكاً للسلطان يفرض عليها ما يشاء من الجبايات، أو يقطعها لمن يشاء، وهو أمر لم يشجع على نمو ثروات الفلاحين أو على نشوء «الاقطاع» بينهم بالشكل الذي عرفته أوروبا.

أما الصناعات فقد كان رواجها يكاد يكون محصوراً في «السوق الأعظم» أي الدولة ورجالاتها، بما يحتاجون إليه من سلع الاستهلاك الترفي. ولم يكن هؤلاء يدفعون للصنّاع من الأثمان إلا القليل، وبهذا لم يكن يتوفّر لهم أي فائض يسمح لهم بتطوير الانتاج أو تشكيل قوة اقتصادية أو طبقة اجتماعية تستطيع القيام

بدور فعال في الأحداث السياسية. ويلخّص الجابري كل هذا قائلاً؛ «إن اقتصاد الغزو ثروة تتجمع عند الدولة، بوسائل الدولة، لينفقها أهل الدولة». ولذلك فقد كان الاقتصاد في جملته «اقتصاد دولة»: أي اقتصاد الخليفة وأهل السلطة والنفوذ. وأما نظام الحكم المرتبط به، فقد فصّل هيكله على أساس مجتمع قبلي ضيق، ثم مطط ليشمل عالماً كاملاً من المعطيات المختلفة المتناقضة، فظل هكذا نظاماً مفروضاً من فوق على واقع أوسع منه بكثير، فكانت النتيجة عدم الاستقرار في الحكم. (١٩٨٠، ٤٠٥ ـ ٤٣١).

هذه باختصار شديد ملامح محاولة الجابري لاستقراء مقدمة ابن خلدون والدلالات المتعلقة بمفهوم الدولة ليس في عهده فقط، وإنما من منظور التاريخ الإسلامي الشامل. وسواء اتفقنا في تفاصيل هذا التفسير أو لم نتفق، فأهم إسهام للجابري هنا هو ربطه لتطور الدولة بمفهوم «نمط الانتاج»، وهي نقطة أهملها الكثيرون ـ للأسف ـ في تحليلهم لقضية الدولة في المجتمعات العربية الإسلامية[٢].

الجماعة والعدالة والقيادة

تطورت فكرة الدولة في أوروبا من خلال تطور الفردانية ومفهوم الحرية المرتبط بها. فتفتيت المجتمع إلى وحدات «ذرية» متفرقة (أي أفراد) يتمتعون نظرياً بالحرية في مواجهة بعضهم بعضاً هو الذي سمح

بتطور مفهوم الدولة ككيان يتعامل بصفة مباشرة (أي بدون وساطة أية جماعات وسيطة) مع الفرد وذلك بصورة قانونية لا شخصانية، وإن كانت فردية (أي تقوم على احترام حقوق الفرد في الأمن والملكية والاعتقاد. . . إلخ.). من هنا اعتبر المفكّرون المثاليون الدولة أسمى تعبير عن الحرية في العصر الحديث، واعتبرها الماركسيون أسمى تعبير سياسي عن الرأسمالية كنمط في الانتاج، لأنها بتركيزها على الفرد قد حوّلت عنصر العمل إلى سلعة تباع وتشترى، أي أنها عمّمت نظام النقود والأسواق ليشمل الإنسان أيضاً. وفي كلتا الحالتين يتفق هؤلاء المفكّرون وأولئك على ارتباط فكرة الدولة في أوروبا بتطور الفردانية ومفهوم الحرية المتصل بها.

أما في الفكر السياسي الإسلامي فإن التشديد هو بوضوح على الجماعة («إن الله مع الجماعة») على حين لا يحظى موضوع حقوق الفرد أو مفهوم الحرية المرتبط به باهتمام كبير (واط، ١٩٦٨ وما بعدها)، وإنما يحظى بالاهتمام مفهوم «العدالة» «العدالة أساس الملك» الذي تضعه الأدبيات الإسلامية في موقع القمة من كافة القيم السياسية.

يقول حامد ربيع مثلاً بمناسبة تحقيقه لكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع: «إذا كانت الحرية تبدو في ألفاظ ابن أبي الربيع موضع تساؤل، وإذا كانت المساواة لم تخضع لذلك التفصيل الذي

أخضع له مفهوم العدالـة، وإذا كانت الـطمأنينـة تبرز من آن لآخر، فعلى العكس مفهوم العدالة يكاد يكـون ناقوساً يدق به في كل مناسبة بـل ودون مناسبـة ليذكـر الحاكم بأن محور سلوكه هو أن يكون عدلاً: إذا كانت الشرعية مردها الاختيار فإن الطاعـة محورهـا العدالـة» (ربيع، ١٩٨٣، ٢٩٦).

هذا الإصرار على فكرة العدل خصيصة واضحة في معظم الأدبيات السياسية الإسلامية التي تتميّـز كذلـك بـأنها تسبـغ عـلى هـذه الفكـرة معنى بـالـغ الاتسـاع والتشعب:

«إن العدالة هي في حقيقة الأمر عـلاقة تـربط جميع مستويات الـوجود السيـاسي، فهي تتحكّم في العلاقـة الأسرية، وهي تنظم علاقة المالك بملكـه، وهي تغلف عـلاقة صـاحب السلطة بـأعـوانـه... يقـول الحكيم العـربي: من أعـمال العــدل أن يكـون ـ أي الفــرد ـ صـدوقاً في كـل ما ينبغي. فهنـاك أكثر من هـذا دلالة عـلى أن مفهوم العـدالة يتسـع فيصـير رداءً فضفـاضـاً يسيطر على جميع تطبيقـات القيم والمثاليـات الأخلاقيـة والدينية (ربيع، ١٩٨٣، ٢٩٢ ـ ٢٩٧).

العـدل إذن هو القيمـة السياسيـة العليـا في الفكـر السيـاسي الإسلامي. ولمـا كان مفهـوم العدل مفهـوماً نسبياً مرناً يختلف في التطبيق من حالة إلى أخرى، فإن نجاحه لا يكون منوطاً بوجود قواعد عامـة مجردة تقـوم

الدولة بتطبيقها على الأفراد بصورة لا شخصانية، وإنما يكـون نجاحـه بتوافـر الحاكم صحيـح الإيمـان راجـح العقـل الذي يمكن أن يؤتمن عـلى اتخاذ هـذه القرارات النسبية المرنة المتعلقة بمفهـوم العدل في كـل حالـة على حدة وبحسب ظروفها الخاصة. وهكذا تكـون النتيجة المنطقية لارتفاع شأن العـدل كقيمة سيـاسية عليـا هي الـتركيـز عـلى دور القيـادة بـاعتبـارهـا أسـاس الحيـاة السياسية، وعلى أهمية اتبـاع القائـد باعتبـار أنه يتميّـز بقدرات إيمانية وفكريـة (بل وجسـدية) تفـوق ما لـدى غيره.

فكـرة القيادة هـذه تعود بجـذورها إلى زمن بعيـد، ومن ذلك قول عمـر بن الخطاب: «يـا معشر العرب، إنـه لا إسلام بـلا جماعـة، ولا جماعـة بلا إمـارة، ولا إمارة بلا طاعة» (خليل، ١٩٨٥، ٥١ وغيرها).

ومن ذلك أيضاً في زمن لاحق، أن معظم الكتابات الإسـلامية حـول «الخلافـة» هي كتابـات عما يجب أن يتوافر في الخليفة من صفات وخصال (مثال الماوردي، والمـرادي، ابن جمـاعــة... إلـخ). وفي مــوضــوع الحقوق تنقسم هذه دائماً إلى حقوق للإمام (أو الخليفـة أو السلطان.. إلـخ) وحقـوق للجـماعـة. (خليــل، ١٩٨٥، ٥٤ ـ ٧٤)، ولا تكاد حقوق الفـرد يظهـر لها من أثر. هذا المفهوم حول محورية القيـادة ظل يسيـطر عـلى معظم التفكـير السياسي الإسـلامي حتى مرحلتـه الحديثة، ومن ذلـك ظهور فكـرة «المستبد العـادل» في

كتابات الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما (الجابري، ١٩٨٢ب، ٩٥ ـ ٩٦).

والحاصل إذن هو أن مفهوم الدولة لا يترتب ـ على ما يبدو لنا ـ كنتيجة ـ منقية لتسلسل المفاهيم السياسية الأساسية في الفكر الإسلامي. ويمكن وضع مقارنة أولية بين الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي في هذا الخصوص على النحو التالي:

الفكر الأوروبي: الفرد ← الحرية ← الدولة.
الفكر الإسلامي: الجماعة ← العدل ← القيادة.

تحتل القيادة إذن مكانة بالغة الأهمية في التراث السياسي الإسلامي، وذلك على النحو الذي أوضحه خليل أحمد خليل (١٩٨٥) ورضوان السيد (١٩٨٤) وغيرهما. ومن المعروف طبقاً للتحليل الاجتماعي السياسي لماكس فيبر وغيره، أن قوة القيادة تحقق عادة على حساب صلابة المؤسسات والعكس بالعكس (ومن هنا كانت فكرته عن أهمية تحويل القيادة الملهمة إلى مؤسسات منظمة Routinisation of charisma).

لم تحظَ هذه الفكرة بتشجيع كبير من رواد الفكر السياسي الإسلامي. فها هو الماوردي في قوانين الوزارة «يلاحظ باستهجان زيادة «وزراء التفويض» عن وزراء التنفيذ في الدولة الإسلامية (في العصر العباسي)». وفي هذا يقول رضوان السيد في دراسة قيّمة له:

«فلا شك أن وزارة التفويض أو الوزارة ذات المسؤوليات الحقيقية والمحددة، ترتبط في ذهنه [الماوردي] كما في أذهان سائر رجال الفكر السياسي آنذاك بتراجع سلطات القوة السياسية الأولى أو العليا: الخلافة. لذا ربما كان بالامكان فهم استنتاج الماوردي التاريخي هذا باعتباره احتجاجاً على ما آل إليه الوضع بحيث لم تظهر الوزارة فقط، بل ظهرت أيضاً وزارة التفويض التي كانت في الحقيقة استلاماً للسلطة، بل ـ وفي نظر الماوردي ـ استسلام من جانب القوة/المركز لمقتضيات تطورات لم تشارك هي مباشرة في صنعها» (السيد، ١٩٨٤، ٩١).

يمكن القول إذن أنه في التنظير السياسي الإسلامي تحقق مشروع وحدة القاعدة البشرية (الأمة)، ومشروع وحدة الرمز السياسي (الخليفة)، ولكن لم يتحقق مشروع الدولة (قارن: السيد، ١٩٨٤، ١٢٢ وما بعدها)، سواء بوجهها «الخارجي»، أي وحدة الدولة الإسلامية عبر العصور، أو بوجهها «الداخلي» أي تحولها إلى مؤسسات مسؤولة. ومعنى تحولها إلى مؤسسات مسؤولة هو أن يلتزم الحاكم نفسه بالقانون، فتصبح شرعيته مستمدة من مدى التزامه بالقواعد العامة التي اتفق عليها المجتمع، وهذه هي إرهاصات فكرة «دولة القانون».

ويرى رضوان السيد أنه منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ظهر التعارض بين أمر

«الشرعيــة» (أي الشــورى والعقــد والبيعــة) وأمــر «الجماعة» (أي وحـدة الأمة)، وكـان على المفكّـرين أن يختاروا بين الأمرين في حالة عدم إمكان الجمع بينهـما. وقـد تقدمهم الإمـام أحمـد بن حنبـل (ـ ٢٤١ هـ) في ايثار الجماعة على الشرعية عند عـدم إمكان الجمـع بين القضيتين. وكانت المسألة قـد بدأت منـذ خلافـة عمر «بـالإصرار على الشـورى والعقد والبيعة، بـاعتبـارهـا طريقاً لاستمرار الجماعة الواحدة. ثم جرى التخلي عن الشـورى وبقي العقد والبيعـة، والجـماعـة. ثم جـرى التنـازل عن العقـد وبقيت البيعـة والجـماعـة. وكـانت عبارة الإمام أحمـد المتشائمـة فاتحـة التركيـز على وحـدة الأرض والجـماعـة دون ســواهـا» (السيــد، ١٩٨٤، ١٤٠ ـ ١٤١).

وحدة الجماعـة من ناحيـة وسلطة القائـد من ناحيـة أخـرى همـا إذن أسـاس الحيـاة السيـاسيـة في الفكــر الإسـلامي. ولكن مـاذا عن مفهـوم الـدولـة، أو كـما يسميها رضوان السيد «فكروية الدولة»؟

تذكر المصـادر أن عمر عـينّ ستة للشـورى، ولكن بمعنى التشـاور «لاختيار أحـدهم للخلافـة كـما حـدث فعلاً، لا للتفكير في إنشاء «مؤسسة الشورى» أو تنظيم طـريقتهـا. خليفـة المسلمـين الأول كـان من النـاحيـة النـظرية الـدولة كلهـا، فحتى السخلة التي تهلك عـلى شاطىء الفرات رأى عمر أنها من مسؤوليته» (السيـد، ٢٦٤). وقد بذل عمر وعثمان جهـوداً كبرى في سبيـل المحافظة على وحدة الدولة الجديدة ومركزيتها ومعارضة

مطالب القبائل العربية بتقسيم الأراضي المفتوحة فيما بينهم على الطريقة البدوية، وأصرت الدولة على إدارة هذه الأقاليم المفتوحة وإعطاء القادة المحاربين مرتبات «عطاء» سنوية فقط.

اتبع علي النهج نفسه حفاظاً على الوحدة، وعندما يئس رجال اللامركزية من علي ورأوه يتجه للتفاوض مع معاوية صديق عثمان ونهجه، خرجوا هذه المرة لا على الخليفة وقريش المحتكرة للسلطة فقط بل على فكرة السلطة نفسها... وكان هذا الرفض نظرياً فقط. أما من الناحية العملية فإن هذه الفئات المحتجة قدمت نفسها بديلاً لقريش وسلطتها وجاءت سابقة معاوية في تولي الأمر بغير شورى ثم توريثه من بعده لولده، لتدفع فئات جديدة إلى أحضان الخوارج، وتبعث كراهية العرب للملك من جديد. (السيد، ٢٦٥ ـ ٢٦٦). وهكذا يرى السيد أنه ما انتصف القرن الأول الهجري حتى كان أمران أساسيان في سياسات الراشدين قد دمرا: دمرت الخلافة بمفهومها المقابل لمفهوم الملك، ودمر من ناحية ثانية مشروع عمر لايجاد «كوادر مثقفة» للدولة الجديدة. فالخلافة صارت ملكاً وكوادر عمر هجرت المدن إلى الجبال لشن حرب عصابات على مؤسسات دولة عمر ذاتها. ومع ذلك بقيت كفة الأمويين راجحة باعتبارهم عصبية مسيطرة تستطيع أن تلعب دور الحكم بين العصبيات القبلية الأخرى التي تتصارع على الأمر.

ثم واجهت الدولة الإسلامية منذ القرن الثالث

الهجري مشاكل ذات طبيعة سياسية وإدارية معقدة. فمع بدء التحول في الملكية، وظهور الشعوبيات، بدأت ظاهرة متغلبي الأطراف. ولم تكن الدولة العباسية في المركز (بغداد) قادرة على حل هذه المشاكل بالقوة فلجأت إلى الحلول السياسية التي كان الكتّاب القانونيون والإداريون رجالها. كذلك نجد أن الفقهاء الذين قاموا بوظائف الكتابة، كانوا قادرين أيضاً على إسباغ طابع الشرعية الفقهية على معظم أعمال الخليفة أو السلطان. ورغم أن بعض الفقهاء قد تمتع بقدر من الحرية النسبية في مواجهة الخليفة إلا أنه ما أن جاء القرن السادس الهجري إلا وكان على الفقهاء «أن يقبلوا العمل كموظفين أو أن يعتزلوا في بيوتهم. وابن تيمية الذي أحب التأكيد على الوظيفة الاجتماعية للعالم، توفي في السجن» (السيد، ٢٦٦ ـ ٢٧٤).

تلك هي قصة تطور فكرة الدولة، في ارتباطها بتطور الأوضاع السياسية للأمة الإسلامية كما يشرحها رضوان السيد.

ونلاحظ أن رضوان السيد قد استخدم المناهج العصرية لتحليل الأفكار والأوضاع التاريخية الإسلامية تحليلاً يتمشى مع منطق المفاهيم السياسية الخاصة بالتراث الإسلامي نفسه، ومن هنا نجده قد ركزّ على الأمة والجماعة والسلطة، ولكنه اقترب بنا كثيراً في تحليله من فكرة الدولة ومن كثير من القضايا التي تطرح بمناسبة موضوع الدولة.

وقـد فعل حـامد ربيـع شيئاً مشـابهاً حـين تعـرّض لـدراسة الـتراث السياسي الإسـلامي في إطار المفـاهيم الفكرية الذاتية لهذا التراث، ولكنـه أعطانـا من خلال ذلك الكثير من اللمحـات المتصلة بموضـوع الدولـة في الإسلام، وقد تم ذلك كله بمناسبة قيامه بتحقيق كتاب من القرن التاسع الميلادي، كتبه شهاب الـدين بن أبي الربيع وأسماه «سلوك المالك في تدبـير الممالـك» (ربيع، ١٩٨٠ و١٩٨٣). فلنلخص إذن مـا ألمح إليـه حـامـد ربيع بهذا الخصوص.

يرى ربيع أن الدولة القـومية الأوروبيـة قد ظهـرت كرد فعل للنموذج السياسي الكـاثوليكي، وقـامت على أساس «سيادة الفرد وجعل حقوق المواطن تحتل المحور الأول والأخير للوجود السياسي. فالنموذج القومي قـام على أساس جعل العلاقة بين المـواطن والدولـة علاقـة مباشرة أصيلة لا تقبل الـوسيط ولا تسمح بـأية عـلاقة أخرى منافسة. وهكذا فرض على الكنيسـة أن تتقوقـع في وظيفتهـا الـدينيـة حيث طـردت جميـع المنـظمات أو التنـظيمات غـير السيـاسيـة من العـلاقـة بـين المـواطن والدولة، بحيث انتهى هذا النموذج بتأليه الدولة باسم حقوق الفرد (ربيع، ١٩٨٠، ١٥ - ١٦). ويرى ربيع أن النمـوذج الإسـلامي يختلف عن هـذا النمـوذج الأوروبي للدولـة القوميـة (وكذا عن عـدد من النـماذج السابقة له كالنمـوذج اليونـاني والرومـاني والكاثـوليكي

إلـخ.)، ويدعـو في سبيل استيضـاح ملامـح النموذج الإسـلامي المتميـز، إلى عمليـة إحيـاء للتراث تكــون مرتبطة «بوظيفة سياسية» محددة.

وهـو يرى أن المـدرسـة القـوميـة الألمـانيـة جـديـرة بالاعتبار في هذا الصدد: فعندما ووجه المجتمع الألماني بـالـذلـة التي فـرضهـا عليـه الغــزو الفـرنسي، ذهب المفكّـرون السياسيـون إلى البحث والتنقيب عن أصول حضـارية تسمـح لهذا الفكـر بتدعيم الـوعي بـالتمّيـز القـومي الألمـاني، ولم يجـدوا أمـامهم سـوى التـاريــخ التيـوتوني وإحيـاء التراث الجـرماني، كـأسـاس حقيقي لخلق الوعي بالتكامل القومي وتأكيـد الأصالـة الذاتيـة (ص ٢١).

يحاول حامد ربيع إذن أن يفعـل شيئاً مشـابهاً، أي أن ينقّب في المصـادر الفكـريـة الإسـلاميــة القـديمــة لاستجـلاء معالم الـتراث السيـاسي العـربي الإسـلامي وقبـل أن يدخـل في تفاصيـل هذه العمليـة، يبدأ أولاً بمحاولة الرد على بعض الانتقادات التي وجهت للتراث السياسي الإسلامي، وأهمها ما يلي:

(١) عدم معرفة المجتمع السيـاسي الإسلامي بفكـرة «التصويت» في أي مرحلة من مراحل تاريخه.
(٢) عــدم قيــام مجــالس نيــابيــة في المجتمعــات الإسلامية.
(٣) عـدم وجود ضـمانات لحـرية الفـرد وحقـوقـه في مواجهة الحاكم.

(٤) عدم وجود مفهوم للمعارضة السياسية في تاريخ المجتمع السياسي الإسلامي (٤٦ ـ ٥١).

ويرى ربيع أن تصويب مثل هذه التصورات لا يمكن أن يتم إلا بعملية إحياء للتراث السياسي الإسلامي، وهي عملية لا تنفصل في مفهومه عن عملية تدعيم التكامل القومي. ونلاحظ في هذا الصدد تأثر ربيع الكبير بالفكر الألماني بتيارته الرومانسية والمثالية. تأمل مثلاً قوله:

«التراث هو أداة للمعرفة بالذات. الذات القومية واحدة لا تتعدد. وهي واحدة تعبّر عن استمرارية ثابتة رغم تنوع نماذجها على المستوى الفردي والجماعي. المعرفة بالذات لا يمكن أن تنطلق إلا من الماضي. وكما أن الشجرة لا تكتمل إلا إذا تعددت فروعها، فإنها بقدر امتداد جذورها بقدر قدرتها على البقاء» (٢١٨).

ويرى ربيع أن من أهم المشكلات التي تواجه الباحث في مجال إحياء التراث السياسي الإسلامي إشكالية العلاقة بين الفكر والحركة في التقاليد السياسية الإسلامية، وهو يسجل الملاحظات التالية في هذا الخصوص:

(١) لم يبرز الفكر السياسي إلا في مرحلة متأخرة وبخاصة نهاية العصر العباسي، وبهذا فهو لم يسهم في عملية البناء النظامية لأصول الدولة الإسلامية.
(٢) نظر فقهاء الإسلام إلى الفكر السياسي بصفة

عامة وإلى مشكلة التنظيم السياسي بصفة خاصة نظرة أساسها عدم الاهتمام أو على الأقل عدم الاختصاص، باعتبارها تخرج عن نطاق التفريع والتخريج الفقهي.

(٣) رغم معايشة جانب من الفكر السياسي الإسلامي لمرحلة التفسخ في المجتمع الإسلامي، فإنه لم يحاول أن يقدم حلولاً لمواجهة مشاكل هذا المجتمع (قارن مثلاً بين دور ابن خلدون ومكيافيللي). (١٣٠ ـ ١٣٠).

ويشارك ربيع غيره في ملاحظة أن الفكر السياسي الإسلامي يتمركز حول فكرة الإمامة أو ظاهرة القيادة و«الاهتمام بحقوق الراعي دون حقوق الرعية» وقد انطبق ذلك سواء في مراحل قوة المجتمع أو في مراحل ضعفه. وابن تيمية رغم انه اختار لكتابه عنواناً يحمل على الاعتقاد بأنه خرج على ذلك التقليد، إذ أسماه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، فإنه عندما تعرّض للقسم الذي عرفه بأن «حقوق الناس» لم يتناول سوى تلك الحقوق المدنية التي لا تتضمن بطبيعتها أي تحليل لموقف الطبقات المحكومة من السلطة (١٣١ ـ ١٣٢).

هذا إذن هو مظهر الاختلاف بين الدولة الإسلامية والدولة الغربية. كذلك تختلف السلطات ووظائفها في الدولة الإسلامية عما هي عليه في الدولة الغربية: فوظيفة التشريع مثلاً في التراث الإسلامي إنما تعني عملية تخريج الأحكام أي تفريعها عن الأصول، وهي

بهـذا ليست مـرادفاً لفكـرة القـوانـين بـالمعنى الغـربي المتداول (١٣٣). والسلطات نفسها مختلفـة في المفهوم الإسـلامي وهي تتمثـل في سلطة «الاختيـار» (وظيفـة الخليفة)، و«سلطة الافتاء» (وظيفـة العلماء)، و«سلطة القضاء» (وظيفة القضاة) (١٤٢).

ويقوم النظام الإسلامي على مبدأ التوازن. فهو من ناحية فكرية يجعل الاعتدال والتـوفيق والمهادنـة فلسفة للتعـامل، وهـو من ناحيـة تنـظيميـة يجعـل من فكـرة المـوازنـة بـين القـوى والاختصـاصـات محــوراً لهيكله الحكـومي. فإذا كـان الخليفة هـو السلطة العليـا فـإلى جواره ـ ويقف منه مـوقف الرقـابة والمحـاسبة ـ يـوجد العلماء من جانب وسلطة القضاء من جانب آخر. هذا التــوازن هــو الــذي يفسّر نجــاح النــظام الإداري الإســلامي، وزوال هـذا التــوازن هـو الــذي يفسّر الانتقال إلى مرحلة التـدهور والانحـطاط منذ منتصف العصر العباسي الأول. (١٤٢ ـ ١٤٩).

ويؤكد حامـد ربيع أن هـذا الكيان السيـاسي الذي يتبلور حـوله الفكـر الإسـلامي ليس «دولـة» (إذ ليس لـلإقليم مـوضــع في التصـور الإســلامي للجـماعــة السياسية) بل هو «الأمة» أي الجماعة الدينية السياسيـة المنـظمة، ويـأتي هذا التنـظيم عن طريق «السلطة» (أو الخلافة). ومن هنـا فإذا كـانت وظيفة الأمـة هي نشر الـدعوة، فـإن السلطة هي «أداة تحقيق تلك الـوظيفـة الحضارية» (١٤٩).

ومن ناحية القيم السياسية لا يتبنى النظام الإسلامي مبدأ الحرية أو مبدأ المساواة كقيمة سياسية عليا، وإنما يتبنى مبدأ العدالة: «مبدأ العدالة هو المبدأ الأصيل الذي يشكل ويتحكّم في جميع المبادىء الأخرى السياسية المرتبطة بكل ما له صلة بالتعامل مع السلطة».

قيمة الحرية في المنظور الإسلامي رهن بمبدأ العدالة وليس العكس، وكلمة «السياسة العادلة» هي الصفة المتداولة في الفقه السياسي الإسلامي للتعبير عن النموذج المثالي في علاقة الحاكم بالمحكوم. والعدالة تكاد أن تكون هي المبدأ المثالي الوحيد المفروض على الدولة الإسلامية، بالاضافة إلى التزامها «العقيدي» بالشريعة (ربيع، ١٩٨٠، ١٥٤ ـ ١٥٦).

فإذا أردنا النظر إلى أكثر المفاهيم الإسلامية اقتراباً من فكرة «الدولة» فعلينا أن نفهمها في هذه الحالة لا بمعنى سلطة الإكراه، بل بمعنى أداة الضمان للأمن والأمان في سبيل تمكين المسلم من تحقيق الكمال في الممارسة الدينية.

الدولة الإسلامية إذن دولة عقائدية (أي لها «وظيفة اتصالية» بالتعبير المعاصر)، تقوم على أساس الدمج بين المثاليات الأخلاقية والمثاليات السياسية، بحيث ترفض الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة، أو التمييز في قيم التعامل من جانب السلطة بين المسلم

وغير المسلم. وبناة هذه الدولة الإسلامية في نظر حامد ربيع خمسة:

«الرسول صاغ المبادىء أثناء حكمه للمدينة؛ عمر ابن الخطاب نقل هذه المبادىء من المدينة ـ الدولة إلى الدولة بمعناها الحقيقي، أي إلى الأرض المترامية الأطراف؛ ثم يأتي معاوية بن أبي سفيان فيؤسس معالم وخصائص الدولة الأمبراطورية؛ عمر بن عبد العزيز يطعّم الأمبراطورية الجديدة بالمفاهيم والمثاليات التقليدية؛ يأتي عقب ذلك هارون الرشيد ليقدم لنا الدولة العالمية حيث تصير عاصمة الكون بغداد» (١٥٨).

الدولة الإسلامية إذن في مفهوم ربيع مرتبطة بالحضارة الإسلامية، التي تقترن بدورها بوظيفة عقائدية ذات طبيعة كفاحية (١٦٥). وهذا الجانب العقيدي هو الذي يجعل من فكرة «الولاء» فكرة محورية في التراث السياسي الإسلامي. هذا الولاء موجه للأمة وليس للنظام، للفكرة وليس للفرد، وهو لا يعني الإكراه من جانب الحاكم ولا يتعارض مع مقاومة الطغيان من جانب المحكوم. وأخيراً فإن الولاء علاقة تربط المواطن بالأمة، ولذلك فهي تربط المسلم كما تربط غير المسلم طالما أن هذا الأخير يعيش في داخل تلك الأمة (١٦٧).

ما هو إذن مفهوم الوظيفة الحضارية للدولة؟ ارتبط ظهور الدولة القومية في أوروبا في رأي حامد ربيع

باختفاء مفهوم الوظيفة الحضارية لمصلحة الوظيفة السياسية، وما يزال هذا يميزّ حتى الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي رغم قيامهما بأنشطة دعائية مختلفة. وعند ربيع أن الحضارات التاريخية الوحيدة التي اقتنعت بأنها تمثل نموذجاً مثالياً للبشرية بأكملها، يفرض عليها وظيفة تاريخية معينة نحو بقية البشر (أي الحضارات التي كان لها ـ بمفهوم ربيع ـ «إرادة حضارية») هي الحضارات: اليونانية والرومانية والإسلامية، فهذه هي الحضارات الوحيدة التي اختلطت فيها في محصلة واحدة «الدولة والوظيفة أو الإرادة الحضارية».

والوظيفة الحضارية للدولة الإسلامية تدور حول إرادة ثابتة في نشر الدعوة باسم الجهاد في أوسع معانيه (١٧٢ ـ ١٧٤). وعند ربيع أن «الدين الإسلامي هو دين سياسي، والسياسة الإسلامية هي سياسة دينية»، ومن هنا فأساس الحركة السياسية هو تمكين المواطن المسلم من أن يحقق مثاليته الدينية (على المستوى القومي)، مع العمل على نشر الدعوة الإسلامية (على المستوى الدولي) (٢٠٨ ـ ٢١١).

ويرتبط بهذا المفهوم الأخير فكرة أن الدولة الإسلامية هي «دولة عالمية» في جوهرها وإن لم تسمح الظروف دائماً بتحقيق ذلك (ربيع، ١٩٨٣، ٢٦٨ ـ ٢٧١). فالشعوب والأجناس المختلفة الداخلة في تكوين الدولة الإسلامية متساوية من حيث المبدأ،

يسيطر عليها مبدأ التسامح وتحكمها روح التضافر في سبيل «هدف أعلى ووظيفة حضارية».

ما هي وظائف الدولة في الفكر الإسلامي؟

يرى حامد ربيع أن مفهوم الدولة في الفكر الأوروبي منذ القرن الخامس عشر (وعلى يدي مكيافيللي بصفة خاصة) وبخاصة منذ الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر قد اكتسبت قدراً مبالغاً فيه من التجريد ومن العزلة والاستقلالية عن المجتمع، «ومن ثم كان لا بد وأن يفرغ مفهوم الدولة من جميع صور الوجود المعنوي والثقافي للحياة البشرية». وكان من نتيجة ذلك أن «النظرية السياسية الغربية لاتزال تبحث عبثاً عن تأصيل إنساني وأخلاقي ومثالي لوظائف الدولة» (٢٨٧ ـ ٢٨٨). أما الدولة في الإسلام فتعبّر عن مثالية معيّنة. فهناك مجموعة من المبادىء والتعاليم العامة الموجودة في النصوص المقدسة والتي تسمح بالحكم على مدى تعبير نظام معيّن عن تلك المثالية. الإسلام اذن يصور مثالية معينة ولا يفرض نموذجاً سياسياً معيناً (٢٩٠). ومع ذلك فالتقاليد الإسلامية تنطلق من منطلقات تختلف عن المفهوم الغربي. فالإرادة الحاكمة ليست بشرية وإنما إرادة إلهية عليا، يحكم الخليفة باسمها، ومن هنا فلا موضع للحديث عن سلطة للشعب في التشريع (إلا بمعنى الإجماع). وهذا التشريع ليس عملاً إرادياً يتضمن التصويت للأخذ بأمر ما، وإنما هو عمل

«علمي» فقهي يتضمن تخريج القـواعد من النصـوص المقـدسة. وأخيـراً فـإن مصـدر شرعيـة التشريـع هـو المطابقة أو الاقتراب بقدر الامكان مع التعـاليم المنزّلـة (٢٩٠ - ٢٩١).

أولى وظائف الدولة هي بناء ذلك النظام القادر على تحقيق هـذا النموذج المثـالي كما فـرضتـه تلك التعـاليم السماوية، وذلـك من خلال الإرادة الجـماعية. ومن ثم فإن أي نظام سياسي يستطيـع العقل البشري اكتشـافه هـو نـظام سيـاسي صـالـح طـالما أنـه يحقق التعـاليم والمبـادىء التي صـاغهـا القـرآن وأكملتهـا السنـة واستخلص دلالتهـا رجال الفقـه والتشريع. والـوظيفة الثانية هي قيام الدولة بتمكين المسلم من تحقيق ذاتيتـه الفكـرية، أي تحقيق وجـوده المدني والـديني من منطق المثـالية الإسـلاميـة، عـلى مستـوى سلوكـه الفـردي. والوظيفة الثالثة للدولـة هي تحقيق العدالـة ويمثل هـذا التزاماً على الدولة في مواجهـة كل مـواطن، مسلماً كان أو غــير مسلم، يعيش عــلى الأرض الإسـلاميــة. والـوظيفة الـرابعـة للدولـة هي نشر الـدعـوة وتنـظيم الجهاد، أي خلق الاقتناع بالعقيدة الإسلامية بـين غير رعايا الدولة الإسلامية (٢٨٩ - ٢٩٣).

لا بد أن نتذكر هنا نقطة هامة وهي أن أفكار حامد ربيع التي نعرضها الآن هي بمثابة الشرح لنص ابن أبي الربيع. وفي هذا النص يقول ابن أبي الربيع إنَّ أركان المملكة أربعة: الملك والرعية والعـدل والتدبـير. ومن

الطريف ـ بالنظر إلى توجهات حامد ربيع الخاصة ـ أنه استبعد العنصر الأخير (أي «التدبير» ومرادفه المعاصر هو الإدارة والاقتصاد) ووضع بدلاً منه فكرة نشر الدعوة وتنظيم الجهاد، وذلك لكي يتمشى النموذج مع فكر حامد ربيع حول «الوظيفة الحضارية للدولة». ومع ذلك فربيع نفسه متنبه إلى أن مفهوم الجهاد قد يكون متناقضاً في حقيقة الأمر مع مفهوم الدولة العالمية الذي سبق أن أكد عليه كأحد السمات الرئيسية للدولة الإسلامية.

محاولة حامد ربيع لصياغة معالم التراث السياسي الإسلامي لا بد إذن أن تُفهم على محملها الصحيح، وهي أنها رؤية ذاتية خاصة بهذا المؤلف، عنت له ـ في أكثر من ثلاثمائة صفحة ـ بمناسبة تحقيقه لكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك. وهي في رأينا، وعلى تشوه عرضها (حيث تزيد الهوامش مثلاً عن المتن)، محاولة جديرة بالاهتمام لأكثر من سبب. فهي أولاً من المحاولات القليلة جداً باللغة العربية الصادرة عن أحد علماء السياسة. ومن ناحية أخرى، وهذا هو الأهم، فإن حامد ربيع قد استلهم في محاولته لفهم التراث السياسي الإسلامي مجموعة من التقاليد الفكرية الغربية بصفة عامة عن معظم الأكاديميين العرب الذين كتبوا في الموضوع والذين غلب عليهم إما تأثير المدرسة الدستورية الفرنسية أو المدرسة السلوكية الأميركية. هاتين المدرستين في الواقع غير مهيأتين للمعاونة على فهم كثير من معطيات النظرية السياسية الإسلامية.

وخلافاً لـذلك استـطاع حامـد ربيع أن يستلهم بعض التقاليد الغربية الأخرى لكي تعاونه على تحليـل مفهوم السياسة الإسلامية تحليلاً معاصراً يحمل في طياته بذور المنهج المقارن.

من الواضح أن حامد ربيع غير متعاطف مع تـراث عصر النهضة وتقاليد الثورة الفرنسية، وبالأخص فكرة استقلالية الدولة عن الثقافة وتركيز وظيفتهـا في المجال السياسي. وهو يـرى صراحة أن الثـورة الفرنسيـة تمثل «تعبيـراً عن تـدهـور خـطير في كثـير من المفـاهيم والمـدركات السيـاسية. وإذا كـانت قـد أطلقت عقـال القوى السياسية وأكملت مفهوم السياسة القـومية، إلا أنها أيضاً وضعت بذور العنصريـة والتعصب القومي، وفرغت الوظيفـة السياسيـة من كل جـوهر حضـاري» (١٩٨٣، ٢٨٨). وهـو لا يـتردد والحـال هـذه في أن يطرح سؤاله صراحـة: «فهل علماء النـظرية السيـاسية قادرون على تخطي الثورة الفرنسية، وطرحها جانباً من تحليل نظرية الدولة» (١٩٨٠، ٢٨٨).

وفي مقابل ذلك نجد حـامد ربيـع متفهماً للمـدرسة التاريخية الألمانية ومتعاطفاً معها ودائم الاشارة إلى أسماء سافني وفيخته، وومومسن بصفة خاصة. ومن الـواضح أنـه يحـاول حض القـارىء العـربي عـلى استلهـامهـا كمـدخـل فلسفي ومنهجي نحـو مـا يسميـه بـأعـمال «الوظيفة السياسية لإحياء التراث». بل هو يـذهـب إلى أبعـد من ذلك، فيعـزي نجاح الصهيـونية السيـاسيـة

المعاصرة إلى استلهامها للمدرسة التاريخية الالمانية من ناحية، وللأدبيات الخاصة بالدعوة الفاطمية من ناحية أخرى: «وهكذا وبغض النظر عن التفاصيل والجزئيات استطاعت الدعوة الصهيونية أن تجد من خلال التراث الإسلامي منطلقاً تخاطب به عالم القرن العشرين... وأن تهيىء... ذلك النجاح الذي لم يكن يتوقعه أكثر المحللين تفاؤلاً» (١٩٨٠، ١٩٢ - ١٩٥). وعندما يتحدث ربيع عن الأيديولوجيات المعاصرة لا ينسى أن يذكر من بينها «النقابية» Syndicalism (١٩٨٠، ١٨٣)، وهي من أبرز التعبيرات الفلسفية المعاصرة عن فكرة الدولة «الشركاتية» الاندماجية Corporatist أو الالتحامية، ولا تكاد أن تجد لها أية إشارة في كتابات علماء السياسة العرب الآخرين.

هذه إذن تقاليد في فلسفة السياسة تختلف عن التقاليد التي تأثّر بها معظم العرب الآخرين ممن كتبوا في هذا الموضوع، وهي في نظرنا تقاليد أكثر ملاءمة لفهم طبيعة السياسة الإسلامية من تقاليد المدرسة الدستورية الفرنسية أو المدرسة السلوكية الأميركية. ومع ذلك فإن تأثر حامد ربيع الشديد بالفكر المثالي الألماني قد جعل فهمه هو أيضاً أميل إلى المثالية: فكثيراً ما يقدم ربيع ما يجب أن يكون على أنه هو القائم، وتختلط في تحليله معالم الدولة الإسلامية في النظر مع أعمال الدولة الإسلامية في التطبيق. ومع ذلك فإنه يتنبّه من حين إلى آخر إلى هذه الحقيقة

ويواجهها بصراحة، ومن ذلك قوله إنّ الفكر السياسي الإسـلامي لم يقدم تعبـيرات واضحة عن قـدرتـه عـلى معايشة مشاكل المجتمع الإسلامي، وبقدر نبوغ الفكر السيـاسي الإسلامي كـتراث مجرد وبقـدر فشله كـتراث يرتبط بالـواقع العـربي. وهو يتسـاءل: «ترى هـل مرد ذلك إلى طبيعة الحضارة الإسلاميـة كدعـوة عالميـة؟ أم إلى طبيعة الطابع العربي كسلوك يهـاب أن يتعامـل مع الحقيقة وأن يدفعها بإرادته نحو المثالية الحركية؟ أم هو الخـوف من بطش الحـاكم في عصر تحلل وعبوديـة؟». (ص ٢١٣).

تلك أسئلة بالغة الخطورة، ولو كان حامد ربيع قـد وضعها في محور اهتـمامه أثنـاء تسطير كتـابه، لكـان قد تمكن من مـوازنة جـانب من طـابـع المثـاليـة النـظريـة الغالب على دراسته. على أن المحـاولة في مجملهـا تظل بـالغـة الأهميـة، وذلـك لسعيهـا الى استلهـام الـتراث السيـاسي الإسلامي، في ضـوء الإطـار المـرجعي لهـذا التراث نفسه، وهي في هذا تختلف عن أكثر من محاولة أخرى مما سنعرض له فيما بعد.

نظرية «الدولة الإسلامية» عند المحدثين

إذا كـانت نظريـة الخلافـة قـد ظهـرت كـرد فعـل لتدهور مؤسسة الخلافة، فإننا نتفق مع حميد عنايات في قوله بأن نظرية «الدولة الإسلامية» قد ظهرت بدورهـا كرد فعل لزوال آخر الخلافات أي لاعلان الجمهوريـة

في تـركيا في سنـة ١٩٢٢ (عنايـات، ١٩٨٢، ٥٢ وما بعدها، ٦٩ ومـا بعدهـا). هذه الخـلافة العثـمانية التي تكاد أن تكون قـد أنشئت عنوة (بتحـويل السلطان إلى خليفة في القرن الثـامن عشر وتوقيـع معاهـدة اعتراف مع الروس) من الغـريب أن يكون الغـاؤها هـو أصل ظهور هذه النظرية حول كون الإسـلام «دين ودولة»، بحيث أصبح هذا القـول مما يشبـه البديهيـات الآن في الأدبيات الإسلامية المعاصرة. وقـد لاحظ إيليا حـريق وجود علاقة تناسب بين اضمحلال الـدولة الإسـلامية العالمية وبين الدعوة إلى الدولة الإسلامية محلياً (حـريق ١٩٨٤، ٩٨).

يقول حميد عنايات في شرح تأثير أزمة الخلافة:

«كان لأزمة الخلافة، نتيجـة عقائـدية تـابعة، فقـد أتت بفكرة الدولة الإسلامية كبديل للخلافة التي أعلن الكثـيرون أنها غير قـابلة للإنقـاذ، ليس بين العلمانيـين الأتراك وحدهم وإنما كذلك من بين مسلمـين من مناح مختلفـة مثـل علي عبـد الـرازق ورشيـد رضـا وعلماء الأزهر. وسرعان ما تحوّلت هذه الفكرة إلى موقع المركز في الفكـر السيـاسي الـديني. ودفـع إلى هـذا التحـوّل مجموعة من الظروف المرتبطة برد الفعل التقليدي عـلى التحـوّل العلماني في تـركيـا، وعـدوانيـة بعض القـوى الغربية، ونكسة الأيديـولوجيـات العلمانية الليـبرالية في مصر، وأخيراً وليس آخراً، نتائج الأزمـة الفلسطينيـة» (عنايات، ١٩٨٢، ٦٩).

إذن ليست فكرة الدولة الإسلامية أو فكرة أن الإسلام دين ودولة بفكرة تراثية أو أصولية قديمة كما يعتقد الكثيرون. إنها في الحقيقة فكرة حديثة جداً، ظهرت في الواقع كرد فعل لزوال آخر صور الحكم الإسلامي أو شبه الإسلامي، وتأثّرت في ظهورها، وإن يك ذلك بطريقة سلبية، بالضغوط التي تعرضت لها المجتمعات الإسلامية من جانب الدول الغربية والدولة الصهيونية الناشئة.

بدأت فكرة الدولة الإسلامية في مراحلها الأولى بصورة عامة وغامضة ولكنها سرعان ما اكتسبت مزيداً من الوضوح والصلابة بتأثير تطور الأحداث وتبلور المساجلات. وقد أسهم في صياغة نظرية الدولة الإسلامية هذه عدد من المفكرين من أهمهم رشيد رضا وتلاميذه وقادة حركة الاخوان المسلمين (وبخاصة حسن البنا ومحمد وسيد قطب وعبد القادر عودة) والكاتب الباكستاني أبو الأعلى المورودي. وقد استمد منظّرو «الدولة الإسلامية» أفكارهم من مصادر متعددة اختاروها وألفوا بينها بطريقة تتناسب واتجاههم العام نحو خلق حركة على قدر من النضالية والصلابة، ومن أهم هذه المصادر بعض الأحكام المتشددة من كتابات ابن تيمية، وأفكار مستمدة من بعض الحركات «الأصولية» (مثل «الوهابية») وبعض العناصر من فكر الخوارج (مثل مبدأ «الحاكمية لله»). (راجع كتابات هؤلاء المفكرين وانظر أيضاً الفصل الثاني الموسوم:

«الإسلام والدولة الحديثة» في كتاب دونوهيو وايسبوزيتو، ١٩٨٢).

ويرى عابد الجابري أن الخطاب السلفي يتركز في الواقع حول «سياسة» الماضي، أي حول الخلافة والإمامة و«أصول» الحكم في الإسلام، دون أن يتعدى ذلك الى القضايا التفصيلية المتعلقة بالدولة والسلطة:

«الإسلام دين ودولة، والحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام... تلك هي النتيجة الهزيلة التي خرجت بها السلفية الجامعية المعاصرة بمختلف تلويناتها، من قراءتها لـ «التاريخ» الإسلامي، بل من تأويلها لـ «الشرع» الإسلامي... لا، بل منهما معاً: فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ، تماماً مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكل هويتها. ويستيقظ السلفي «الأصيل» على هزال تلك النتيجة، فيقتنع بالحقيقة «المرة». فليس الحاضر وحده هو الذي ابتعدت الدولة فيه عن الإسلام، بل أنها كانت كذلك في الماضي. والخلافة الإسلامية على الحقيقة هي ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان فعلاً» (الجابري، ١٩٨٢، ٦٦ - ٦٧).

ونلاحظ هنا أن الفكر الجديد للحركات السلفية قد ظل موزعاً بين تركيز الاهتمام على فكرة النظام الإسلامي وتركيز الاهتمام على فكرة الدولة الإسلامية. وقد رأى ريتشارد ميتشل مثلاً أن الإخوان المسلمين كانوا يسعون إلى إقامة نظام إسلامي وليس دولة

إسلامية (ميتشل، ١٩٦٩، ٢٣٤ ـ ٢٣٥). وقد يكون هذا الحكم صحيحاً بالنسبة للمراحل المبكرة من تفكير الإخوان أي قبل مواجهتهم مع السلطة الثورية في مصر سنة ١٩٦٥. وفكرة النظام الإسلامي على أية حال هي أكثر تمشياً مع محور الإسلام الذي يمثّل بالفعل «ديناً ودنيا» والذي يركّز بصفة خاصة على نظام القيم وخصوصاً ما ارتبط منها بالأسرة وبالحياة الاجتماعية، أما إضافة الدال الثالثة (أي «دولة») فهو ابتكار حديث ارتبط بظهور نظرية الدولة الإسلامية كبديل عن الخلافة. وربما كان من بين الدلائل على أن الإسلام يمثّل نظاماً للقيم الاجتماعية المفصّلة ولا يتضمن مبادىء لتنظيم الدولة بالقدر نفسه من التفصيل، إن «الدولة الإسلامية» في إيران وبرغم أن الإمام الخميني قد كانت له كتابات في موضوع الحكم الإسلامي وولاية الفقيه (خميني، ١٩٧٩)، قد ركّزت جل التغيرات التي أدخلتها على مجال نظام الأسرة والأخلاق والعلاقات الاجتماعية، أما في مجال موضوع الدولة فقد حافظت على كثير من التقاليد والمؤسسات الموروثة عن الدولة الأوروبية المقتبسة: فإيران الآن «جمهورية» أولها «دستور» وفيها «انتخابات» وبها «أحزاب» و«وزراء...» وغير ذلك من مؤسسات ومفاهيم غير مستمدة من المصادر الأصيلة المتعارف عليها للشريعة الإسلامية.

ويرى فهمي جدعان أننا من الناحية الفكرية أمام طرفي نقيض أولهما يمثله علي عبد الرازق وأنصاره

الداعون إلى فصل الدين عن الدولة، من قبيل خالد محمد خالد (ولكن لاحظ أن هذا قد غيّر رأيه في: خالد، ١٩٨١)، والطرف الثاني يمثله دعاة «الدولة الإسلامية» (انظر خصوصاً: عودة ١٩٥١، قطب ١٩٦٥)، وفيما بينهما يوجد «مركب وسيط» يتبلور في تيارين أحدهما «تشريعي» (عبد الرزاق السنهوري، عبد الرحمن البزاز، علال الفاسي، عبد الحميد متولي.. إلخ.) يسعى إلى استمداد القوانين من الشريعة بصورة متزايدة، وتيار «إنساني» (محمد أحمد خلف الله، محمد عمارة، حسين أمين.. إلخ.) يدعو إلى اجتهاد الإنسان في تدبير شؤون حياته اليومية، في إطار التزام عام بأخلاقيات الدين ومبادئه العامة في موضوع نظام الحكم. ويرى جدعان أن هذا المركب الثالث إنما يحمل في توجّهه العام بذور النظرية التي يمكن أن تلقى عند المثقفين المسلمين، وفي الأوساط «العصرية» الراهنة، أكبر حظ من الرضى والقبول، وبخاصة أنه يصلح لأن يكون الموقف الطبيعي للدول القومية التي تقوم على مجتمعات مسلمة وتتعهد تراثاً إسلامياً عزيزاً. «وأما التوحيد بين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالدولة الإسلامية»، وبين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالإسلام»، فإنه بكل تأكيد يكشف عن حالة من نفاد الصبر خطيرة، أكثر مما يكشف عن الاستجابة للمتطلبات الحقيقية للوحي الإسلامي نفسه» (جدعان، ١٩٨٤، ص ٣٤ وما قبلها).

يقترح فهمي جدعان إذن التمييز بين ما قد نسميه بفكرة الحل الإسلامي أو النظام الإسلامي من ناحية، وبين فكرة أكثر تحديداً وأضيق نطاقاً هي فكرة «الدولة الإسلامية»؛ ويعتبر هذا التمييز في رأينا أمراً جوهرياً أردنا أن نفهم تيار «الإسلام السياسي» فهماً صحيحاً ودقيقاً.

الفصل الثالث
قضية الدولة
عند المفكرين العرب المحدثين

موضوع الدولة في مرحلة «النهضة»

لم يتناول الفكر العربي في مرحلة «النهضة»، أي ابتداء من عصر محمد علي، موضوع الدولة بصورة مباشرة رغم بناء دولة الباشا العملاقة، ورغم الأخذ «بالتنظيمات» في أكثر من إقليم من الدولة العثمانية. وربما كان أكثر اقتراب من فكرة الدولة هو حديث رفاعة رافع الطهطاوي عن«الوطن» في كتاباته. ومع ذلك فقد كان الفكر العربي الحديث فكراً «توحيدياً» منذ البداية وإن اختلف موضوع هذا التوحيد ومادته: «العروة الوثقى» عند الأفغاني وعبده، والمجتمع العضوي عند شبلي الشميل، والأرض عند أنطون سعادة، ثم اللغة («آية الأمة») عند زكي الأرسوزي، بل عند معظم مفكّري القومية العربية كميشيل عفلق وساطع الحصري وغيرهما (شرارة، ١٩٨٠، ٦١ - ٨٢). ورغم أن فكر النهضة قد أولى اهتماماً خاصاً لفكرة القوة بل اتجه إلى المعادلة بينها وبين النهضة، فإن الحركات الفكرية التالية التي استهدفت مقاومة أوضاع الأمر الواقع القسرية وأشكال الحاقه الخارجية، من قبيل الحركة العروبية (وكذلك الحركة الإسلامية):

«لم تتصد لمشكلة الدولة، أي لمشكلة إدارة العلاقات والمؤسسات المختلفة التي تبلورت في سياق تاريخي متعدد ومتنافر، وذلك داخل حدود: حدود إقليمية وسكانية وحقوقية واقتصادية... فقد بدت لها هذه الأمور مصطنعة، ومن مخلفات ماضٍ مريض، أو ثمرة حاضر تلجم السيطرة الخارجية تعبيره الصحيح والأصيل عن نفسه» (شرارة، ١٩٨٠، ٨٢ ـ ٨٣).

والواقع أنه نظراً للضغط والتدخل الاستعماري فإن المفكرين العرب لم يتعرفوا في بادىء الأمر على الدولة كجهاز متكامل بل كعناصر مبتورة، وفي رد فعل بلادهم على ذلك، الذي اتخذ صورة التنظيمات، كانت هذه تتناول منظمات محددة وتتم على فترات متباعدة، أي كانت تتم مبتورة عن جهاز متكامل للدولة ومنعزلة عن نظرية متكاملة للدولة (أو مليل، ١٩٨٣، ١٩٨٥).

ويمكن القول في هذا الصدد أن الفكر السياسي العربي الحديث (وبخاصة في احتكاكه مع الغرب وجوداً وفكراً) قد تنبّه إلى أهمية القوة ولكنه لم يربط مفهوم القوة هذا بفكرة الدولة أو بمتطلباتها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية. إن مصادر القوة تبدو ثقافية الطابع في كتابات معظم المفكّرين العرب المحدثين فهي تدور، كما يشير غسان سلامة، حول أنها ضد التعليم أو إحياء الدين والقيم الروحية بأكثر مما تدور حول إرساء القواعد المادية والتنظيمية والفكرية لبناء

دولة قوية. فإذا تعرضت هذه الكتابات لدعائم الدولة السياسية فهي تربطها عادة بفكرة مثالية للوحدة الوطنية أو القومية أو الدينية بأكثر مما تربطها بالقوانين والمؤسسات وبالجيوش والاقتصاديات (سلامة، ١٩٨٤، وبخاصة ٢٦).

اهتم العرب إذن، سواء عند تحليلهم لقوة الغرب أو تحليلهم لأزمة مجتمعهم، بالتطلع إلى ما يمكن تسميته «بمظاهر السلطة» بأكثر مما اهتموا بإدراك مرتكزاتها (أي جذورها الاجتماعية الاقتصادية، وصياغاتها الفلسفية والقانونية). ويرى عابد الجابري «أن ما يلفت النظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو ضحالة الخطاب السياسي فيه، نقصد الخطاب الذي يطرح مشاكل الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة» (الجابري، ١٩٨٢ ب، ٥٩). وهو يرى أن الخطاب السياسي في الفكر العربي خطاب غير مباشر وغير صريح، ويقدم مظاهرَ وأسباباً مختلفة في شرح هذه الحقيقة.

وقد سبق أن لاحظ ألفرد بوني في كتاب نشر لأول مرة في الأربعينات أن البلاد العربية قد استوعبت بسرعة المظاهر الهيكلية لجهاز الدولة ولعملية التبرقط، ولكن ظل مفهوم الدولة نفسه شبه غائب، وكذا الكثير من «أخلاقيات» الخدمة المدنية (بوني، ١٩٧٣، ٣ ـ ٣٨، ٣٨٠ ـ ٣٨٨).

وقد لاحظ مؤلف آخر الشيء نفسه في كتاب نشر قرب منتصف الثمانينات، حيث رأى أن الدول العربية

قد اقتبست معظم المظاهر الهيكلية للدولة الأوروبية ولكن دون كثير من مظاهرها الثقافية والسلوكية، ومن أهمها قيام الدولة بدور «الفلتر» أو المصفاة التي تنقي، وتجمع الأفكار والمصالح الخصوصية، والتي قد تضطلع أيضاً بدور المحكّم فيما بينها والمعدّل لبعض أجزائها (بن دور، ١٩٨٣، ١٧ - ١٩).

وقد أخذ برأي مشابه عدد من المشاركين في ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» وبخاصة يحيى الجمل الذي أشار إلى عدم رسوخ «مفهوم الدولة» في الكثير من البلاد العربية (م.د. الوحدة العربية، ١٩٨٤، ٣٦٥ - ٣٦٨). والواقع أن فقهاء القانون الدستوري المصريين، وهم الوحيدون تقريباً الذين روّجوا لفكرة الدولة في الوطن العربي في الفترة الحديثة، قد كانوا أميل إلى التأثر في كتاباتهم ليس بالكتابات التي تربط مفهوم الدولة بمفهوم الفردانية والحقوق «الديمقراطية» ولكن بالكتابات التي تربط مفهوم الدولة بعملية تعبئة القوى وتركيز السلطة وتدريج القواعد القانونية (لاحظ مثلاً تأثّرهم الشديد بأفكار العميد ليون ديجي وهو من أهم أصحاب الفكر التلاحمي أو الفكر «الشركاتي» الاندماجي Corporatist في جيله). وقد أشار عصمت سيف الدولة إلى أكثر من مثال للأفكار ذات التوجه الاستبدادي التي دعا إليها فقهاء القانون العام في مصر لسنوات طويلة (مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ٦٠٥ - ٦٠٨).

الدولة العربية: جهاز دون نظرية؟

يحدد عبد الله العروي مفهوم «الدولة الحديثة» في الأدبيات المعاصرة بأنه مستمد أساساً من الدولة النابليونية وقائم على أفكار التوحيد والتجريد والنظام والفعالية. وهو يوافق على أن الدولة الحديثة بهذا المفهوم هي «مجموع أدوات عقلنة المجتمع» (العروي، ١٩٨١، ٧٢ ـ ٧٤)، ويزيد الماركسيون على ذلك أن تطور هذه «العقلانية» في صورة الدولة مرتبط تاريخياً بممارسات الطبقة الوسطى (٧٩).

في ضوء هذا المفهوم الاجمالي يدلج العروي إلى موضوع الدولة التقليدية والدولة المعاصرة في الوطن العربي. وعند تحليله لمفهوم الدولة الإسلامية فهو يهتم أولاً بدراسة الكيان السياسي الذي عاش فيه المسلمون فعلاً، حتى ولو كان إسلامياً بالإسم فقط (٨٩ وما بعدها). وهو يرى أن ذلك أمر صعب لبعد هذا الماضي الإسلامي من ناحية، ولسيطرة المؤلفات الشرعية مدة قرون على نفسانية الفرد في البلاد الإسلامية، وهي التي تحدثنا عن الدولة كما يجب أن تكون لا عن الدولة كما هي في الواقع (الطوبويات الإسلامية، ٨٩ ـ ٩٠).

ويرى العروي أن العناصر المكوّنة للدولة الإسلامية (الواقعية) هي: الدهرية العربية، والأخلاقية الإسلامية، والتنظيم الهرمي الآسيوي، «ولا نتصور بسهولة كيف يمكن أن تتناغم وتمتزج» هذه العناصر

وليس لـدينا شهـادة من معاصري هـذا الماضي عليـه، ولـذا فعلينـا أن نتخيّـل صـورتـه اعتـماداً عـلى أخبـار مؤرخـين متـأخـرين نسبيـاً(٩٢ ـ ٩٣). ومعنى ذلــك بــالضرورة، كـما فعــل آخـرون، الــرجـوع إلى ابن خلدون. ويرى العروي أن ابن خلدون يميّز بين أنواع ثلاثة من الملك:

- الملك الـطبيعي، وهـو حمـل الكـافــة عـلى مقتضى الغرض والشهوة.
- الملك السياسي، وهو حمل الكافة على مقتضى النـظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.
- الخـلافـة، وهي حمـل الكـافـة عـلى مقتضى النــظر الشرعي في مصـالحهم الأخرويـة والدنيـوية الـراجعـة إليها.

وفي فصل آخر يقسّم ابن خلدون السياسة العقليـة إلى نوعين:

- نوع يهدف إلى مراعاة المصالح على عمومها.
- ونوع ثان يهدف إلى مصلحة السلطان فقط.

ويـرى العروي أن هـذه نمـذجـة لأنـواع الأنـظمـة السيـاسية المـوجـودة، وهـذا في الـوقت نفسـه تـرتيب بحسب قيمة كل نظام من الوجهـة الأخلاقيـة. النظام الأدنى هــو الملك الـطبيعي الــذي ينـاسب العمــران البــدوي، ثم يتبعـه الملك السيــاسي الـذي يتــوخى مصلحـة الحاكم الفـرد، وهو نـظام لا يخلو من العدل

لأن في العدل استقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم، (وهو نموذج مستمد من تاريخ الساسانيين). ويأتي في المرتبة الثالثة الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة العموم ومثله حكم اليونان كما تصوّره الفلاسفة، وهو النوع الأقرب إلى الكمال لولا أنه ينقصه نور الهداية الربانية. لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه في المرتبة الرابعة، نظام الخلافة لأنه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة (٩٣ - ٩٤). ويستخلص العروي من قراءته لابن خلدون ومقارنته إياه بماكس فيبر، رسماً بيانياً لتوضيح أنواع الدولة ونظم الحكم (ص ٩٩).

ويعتقد العروي أن ابن خلدون، الذي كان متبعاً ومبتدعاً في الوقت نفسه، هو أكثر الكتّاب التقليديين اقتراباً من المنهج التاريخي الاجتماعي في تحليله، ومن هنا كانت قيمته العظمى في استجلاء حقيقة الواقع السياسي في الدول الإسلامية: فهو ينطلق من وصف الوقائع، ليصل منها إلى النماذج، ومنها يستخرج المفاهيم (٩٨ - ٩٩). أما الآخرون فدار معظمهم في دائرة «الطوبى السياسية في الإسلام - تلك التي يسميها الفقيه خلافة والفيلسوف مدينة فاضلة». وفي رأي العروي أن هذه الطوبى السياسية هي ظل السلطنة القائمة، ذلك بمعنيين مختلفين: هي أولاً نتيجة عكسية، وصورة مقلوبة للوضع القائم، في القلوب والأذهان المتضايقة منه، وهي ثانياً وسيلة لتقويته وتكريسه، فتنقلب بالضرورة

الطوبى إلى أدلوجة. أي كلما كانت الكتابة مبالغة في مثاليتها كان احتمال تطبيقها بعيداً واحتمال إضرارها بالسلطان محدوداً، وبهذا فهي تخدم السلطان وتقوي مركزه في التحليل الأخير (١١٤).

أما فيما يتعلّق بموضوع الدولة بصفة خاصة، فالمفكرون المسلمون يكادون يتفقون في تصورهم لطبيعتها، ويستعملون مفهوماً واحداً هو الذي نجده في القاموس تحت مادة دول. فإذا لخّصنا تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين: الحرب والمال، وتؤدي معنيين: الغلبة والتناوب. ومعنى ذلك أن إصلاح الدولة لدى الفقيه أو الفيلسوف لا يكون إلا بنقض الدولة أي برفض الدولة والدعوة إلى الخلافة أو إلى المدينة الفاضلة: مهما تحلت الدولة بالعدل فستظل سلطنة، مبنية على السيطرة والقهر، وبهذا فإنها على الدوام مهددة بمداهمة من هو أقوى منها. وهكذا تباعدت فكرة الدولة في التجربة الإسلامية عن موضوع القيم، وتعارض قانون الجماعة مع وجدان الفرد (١١٦).

ويخلص العروي إلى أن الفكر السياسي الإسلامي «متجذر في الطوبى التي كانت نتيجة لضرورة معايشة الدولة السلطانية رغم إهمالها لمقاصد الشريعة». وقد يصف هذا الفكر النظام القائم بقدر من الدقة، ولكن ما لا يستطيع تصوره بحال هو أن تكون الدولة حاملة لقيمة أخلاقية، فإذا اصطلحنا مع العروي على أن

«نظرية الدولة» (بمعناها الأوروبي) هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل وللأخلاق، «لحق لنا أن نقول إن الفكر الإسلامي القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن أخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة» (١٢٥).

ثم ينتقل العروي بعد ذلك إلى موضوع الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية، وهي عنده نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي للدولة السلطانية المستبدة، القائمة على القهر والطاعة، والتصرف الحر في بيت المال، وعملية إصلاح غيّرت شيئاً من التراتيب الادارية العليا واستعارت من الخارج ـ بتأثير الاحتكاك مع الغرب ـ وسائل مستحدثة للنقل والاتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة (١٢٩).

هذه العملية الثانية هي التي تعرف في الكتابات التاريخية باسم «التنظيمات». ويلاحظ العروي أن التنظيمات الحديثة في مرحلتها الأولى قد أدخلها السلطان آملاً تقوية سلطته في الداخل والخارج، وقام بها في المرحلة الثانية مستعمرون أوروبيون مستهدفين منها توسيع الاقتصاد الاستعماري وإضعاف النخبة الوطنية مع كسب ولاء الجماعات الأكثر تضرراً من النظام البائد (١٣٣).

في ضوء هذه الظروف التاريخية الخاصة يتساءل العروي: «هل غيّرت دولة التنظيمات، المبنية على

المنفعة كما يتبيّنها العقل البشري، نظرة الفرد العربي إلى السلطة؟ هل جعلته يرى فيها تجسيماً للإرادة العامة وتجسيداً للأخلاق كما يقول هيغل بعد مكيافيللي؟ بعبارة أخرى، هل حدث في عهد التنظيمات ظروف مواتية لنشأة نظرية الدولة، باعتبارها (أي الدولة) منبع القيم الخلقية ومجال تربية النوع الإنساني حيث يرتفع من رق الشهوات إلى حرية العقل؟ الجواب على السؤال هو النفي بالتأكيد. (١٣٨). فلعدة أسباب منها «أجنبية» جهاز الإدارة والسلطة، لم «تنغمس الدولة في المجتمع، ولم تتحد القاعدة القانونية بالضمير الخلقي. ولم ينفك الفرد يربط علاقاته الحقيقية في نطاق الأمة (وهي الرابطة الوجدانية)، خارج الدولة (أي الرابطة السياسية). تغيّر جهاز الادارة والتنظيم والقمع... لكن تجربة الفرد مع ذلك الجهاز لم تتبدل» (١٣٩).

في العهد الحديث، أصلحت أداة الدولة، وتحسنت الأحوال الاقتصادية حتى بالنسبة للطبقات الضعيفة، لكن الدولة بقيت أجنبية وظل المجتمع تعساً. وهنا جاءت «الوطنية» لتعبّر عن تعاسة جديدة خاصة بالظروف المستحدثة، ظروف انغماس الوطنيين في المجتمع وأزماته وانحطاطه مع عدم اقترابهم من آليات الدولة المنتظمة وتعرفهم عليها، وذلك كما سبق أن عبّر الفقهاء من قبل عن تعاسة تشبهها مادة وتختلف عنها صورة وتعبيراً. «عندئذٍ، نفهم سر تجاوب الفريقين، وكون نظرة الوطنيين إلى الحياة العامة لم تتعد طوبى

الإمـارة الشرعية. في كـلا الحـالتـين نجـد تخـارجـاً في الذهن وتلازماً في الواقع بين سلطة القهر وحلم الحرية والمساواة». وهكذا «اعتنقت الحركة الوطنية في الأقطار العـربية، كفكـر سياسي، طـوبى الفقهاء دون أن تعي أنها طوبى، فأشاحت بوجهها عن كل نظرية موضوعيـة في مسألة الدولة» (١٤٠ ـ ١٤١).

فـإذا وصل العـروي في تحليله إلى تفـاصيـل واقـع الدولة العربية القائمة. تساءل: هل يدل ضعف مؤشر الحرية الفـردية في البـلاد العربيـة الآن على أن الـدولة قوية؟ تركز الدعاية الرسمية على أن بناء دولة منيعة هو شغلهـا الشاغـل، وفي استمرار هـذا التشديـد في نظر العروي دليل على ضعف الدولة وهو يتفق في هـذا مع ما سبق أن قالـه الباحث التـونسي هشام جعيط من أن الدولة العربية مـا تزال لا عقـلانية، واهنـة، وبالتـالي عنيفة. فالدولة في نـظر العروي ليست هي جهـازها: قـد يكون الجهـاز قويـاً، متطوراً، ورغم ذلـك تكـون الـدولة ضعيفـة متخلّفة. إن الأدلـوجة الـدولويـة هي الوجه المعنـوي، إن لم نقل الـوجه الحقيقي، للدولـة. فالجهاز يعبّر عن الوجـه المادي القمعي للدولـة، ولكن الـدولة لا تكـون بغير اكتـمال الوجـه الثاني لهـا، وهـو الـوجه الأدبي التـأديبي بحسب تعبير غـرامشي (١٤٦ ـ ١٤٧).

وفي رأي العـروي أن المثقفـين العـرب مـا زالـوا سجناء النظرة الموروثة عن الحكم والسيـاسة، فهـذه لم

تغيّرها في العمق إصلاحات الجهاز المتوالية منذ أكثر من قرن بل لم تغيّرها الأفكار المستوردة من الغرب من قبيل «الليبرالية» أو الماركسية أو الوجودية، لأن هذه لم تهيّء أرضية مناسبة لتجاوز الفجوة الفاصلة بين جهاز الدولة متزايد النفوذ وبين المجتمع من ناحية أخرى. «تلوّنت المذاهب الغربية عند انتشارها في الوطن العربي، بالطوبى التقليدية التي ترى في الدولة عالم القهر والاستعباد، التي تتحملها على مضض، متحينة الفرصة لتقويضها في انتظار الدولة الفضلى» (١٥٠ ـ ١٥٤).

والخلاصة في رأي العروي أن «نظرية الدولة» لم تمتد بجذورها بعد في المجتمع العربي، نظرية الدولة باعتبارها تحليلاً مزدوجاً لأخلاقيات الدولة (وبخاصة فكرة الشرعية ومبدأ الأغلبية[٣])، واجتماعات الدولة (وبخاصة فكرة العقلنة وبترجمتها في صورة جهاز بيروقراطي). أما ما يسمى خطأ «بالدولة الإسلامية» فهو في رأي العروي «تساكن السلطنة كواقع والخلافة (أو الإمامة الشرعية) كطوبى». يعني التأكد أن العنصرين يتحاذيان، كل واحد مستقل عن الآخر، مخالف له، وفي الوقت نفسه يمثّل شرط وجوده. ويكشف تحليل هذا التساكن عن تخارج في التجربة السياسية الإسلامية بين الممارسة والتطبيق، بين السلوك والأخلاق، بين جهاز الحكم وحرية الأفراد، وهو تخارج يرى العروي أنه يعبّر عن نفسه في السلوك الذي ورثه الإنسان العربي والذي لا يوافق كيان دولة

حديثة، أي دولة لها جهاز معقلن ولها أخلاقيات تدور حول الشرعية (١٥٦ ـ ١٥٨).

وهكذا يخلص العروي إلى أن البلاد العربية تعيش اليوم مفارقة عجيبة: فالدولة كأداة توجيهية قمعية استغلالية موجودة وتتمتع بنفوذ في جميع البلاد العربية وتبرر سلطتها منذ عهد التنظيمات بالمنفعة، ولهذه الدولة بعض التنظيمات العقلانية بالفعل، ولكن هذه الدولة أيضاً ذات طابع سلطاني مملوكي، وهي في معظم الأحيان متأرجحة بين النمطين (١٦٨).

هذا من ناحية الواقع. أما من ناحية الفكر، فقد حل«مفهوم العروبة محل مفهوم الأمة التقليدي. بالعروبة يتعلق الولاء، فيها تتلخص الإرادة العامة، في إطارها يتخيّل الإنسان الجديد». وفي نظر العروي أنه بوجود هذه الطوبى العروبية تنزع الشرعية عن الدول الإقليمية: فالدولة ناشطة في مجال اجتماعيات الدولة (التعليم، والتشغيل، والتنظيم.. إلخ.)، إلا أن كل هذه الانجازات لا تكسبها ولاء ولا تنشىء إجماعاً حولها. يفتقر الكيان الاقليمي إلى أدلوجة عضوية يبرِّر بها وجوده لأنه مرتبط بطوبى تنفي الشرعية مبدئياً عن جميع الكيانات الإقليمية. إن المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة القائمة، وكما كان الفكر التقليدي يدور حول طوبى الخلافة فإن الفكر المعاصر يدور حول طوبويات مستحدثة من أهمها «المجتمع العربي الاشتراكي الموحد». وهذا الإهمال لنظرية

الدولة، مقترناً بنظرة الإنسان العربي إلى السلطة (وهي التي ورثها عن الماضي) مسؤول في نظر العروي عن إضعاف فكرة الدولة في المجتمع العربي المعاصر، دون أن يؤدي في مقابل ذلك لا إلى تحقيق الوحدة العربية ولا إلى زيادة حرية الفرد. من الواضح إذن أن العروي يحبذ نظرية الدولة ويدعو إلى نشرها، وهو يقول في تبرير ذلك: «قد تقوى نظرية الدولة، مؤقتاً، الكيان القائم بإعطائه ـ لأول مرة في تاريخ التجربة السياسية العربية ـ الشرعية الضرورية. لكن من المحتمل جداً أن تهدينا، بالمناسبة، إلى طرق واقعية لتحقيق ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية» (١٦٩ ـ ١٧١).

يتضح من العبارة السابقة أن إحدى المشكلات الكبرى للدولة العربية في نظر العروي هي أنها لم ترتبط في نشأتها بفكرة الحرية وفكرة العقلانية. وهو يقتبس من هيغل تصريحاته حول كون الدولة هي التعبير الفعلي عن الحرية وعن عملية «تهذيب الإرادة الطبيعية» (العروي، ١٩٨٣، ٦٤). هذا في الوقت الذي لم يهتم المجتمع العربي تقليدياً بفكرة الحرية (بالمعنى الغربي)، وحتى عندما استخدم رواد الليبرالية العربية الحديثة هذا التعبير فإنهم لم يضعوا قضية الحرية في إطارها الفلسفي ولم يبحثوا عن أصلها ومداها وإنما اكتفوا بوضعها والمطالبة بها (١٩٨٣، ١١ ـ ٨٦). الحرية في الفكر الإسلامي ذات معنى نفساني متيافيزيقي، أما في الفكر الغربي فهي أساساً

ذات معنى سياسي اجتماعي. وعلى حين يربط الفكر الليبرالي الغربي مفهوم الحرية بمفهوم القانون وبالتالي بموضوع الدولة، فإن أدلة ورموز الحرية في المجتمع الإسلامي هي عادة «خارج الدولة أو ضد الحكومة»، ومن هذه الأدلة والرموز: البداوة، العشيرة، التقوى، التصوف. وخلاصة ذلك أن هناك تخارج بين مفهوم الحرية ومفهوم الدولة في المجتمع العربي الإسلامي التقليدي: أي كلما اتسع مفهوم الدولة ضاق مجال الحرية (١٨ ـ ٢٣).

وقد كان المجتمع العربي التقليدي يتميّز في نظر العروي بشكل من أشكال التوازن بين البداوة والدولة: تمثل البداوة حرية الأصل السابقة للدولة، وتمثّل العشيرة المحافظة على بعض حرية التصرف داخل الدولة، ويستطيع الفرد أن يلجأ إلى التصوف الذي يخرجه نهائياً عن مجال السلطان. وكان المجتمع السياسي يتميّز بالاستبداد المطلق لكن مجاله كان ضيقاً. كانت الحرية مجرد طموح داخل المجتمع السياسي، لكن المجتمع السياسي لم يكن يطابق المجتمع العربي مطابقة تامة، وكان الفرد يستطيع أن يناهضه من خلال إحدى الجماعات التي ينتمي إليها، أو أن ينسحب منه نهائياً ليعيش مع ذاته ولذاته.

في القرن الثامن عشر حدث تحوّل في المجتمع العربي الإسلامي كان من شأنه اتساع نطاق الدولة واضمحلال نطاق «اللادولة». إن حركة الإصلاح أو

سياسة التنظيمات كانت تستهدف أساساً تقوية الدولة إزاء تحديات الدول الأوروبية الاستعمارية، ولكن نتج عن أنشطتها ضغط على الجماعة وعلى الفرد. عادت الجماعة المستقلة عدوة يجب إخضاعها بكل الوسائل قبل أن يتصل بها المستعمر ويستغلها لمصلحته، وعاد الفرد الحر المستقل عدواً يجب دمجه في الدولة، لأن في استقلاله إضعافاً للدولة وفي اندماجه تقوية لها. كانت الدولة التقليدية مركزة السلطة ضيقة الأساس والمجال، بقيت مركّزة في الظروف الجديدة مع اتساع مجالها (١٩٨٣، ٢٩ ـ ٣٦). في هذا الإطار أصبح مضمون الحرية هو مجرد نقض «للحد» أي أضحى معناها هو إزالة الحواجز والضغوط التي تفرضها الدولة، دون تساؤل حول ماهية الحرية وأغراضها ودون تأصيل لنظرية في الحرية.

ويصف العروي هذه الظاهرة بأنها ذيوع لشعار الحرية مع إهمال نسبي لمفهومها على المستوى الفكري وكذا لارتباطها، في نهاية المطاف، بالفرد (٣٢ ـ ٣٤، ١٠٧)، وهي قضية لا تخرج في نظر العروي عن أن تكون هي الوجه الآخر لقضية الدولة. كيف؟ إن الموضوع مرتبط في فكر العروي بأن الصفوة السياسية العربية قد اتجهت إلى الأخذ بنوع من «العقلنة الخارجية» المنبنية على أهمية دور البيروقراطية والتكنوقراطية، وفي إطار من الفكرية «الاقتصادية». ولكن هذه الصفوة تظل على الدوام معادية لخروج هذه العقلانية الحديثة خارج عتبة المصنع أو المكتب

الحكومي لكي تثري الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية في إطارها العريض (العروي ١٩٧٦، ١٠٤ - ١٠٥، ١٦٠ - ١٦٦).

وهكذا نرى أن العروي قد خرج باحثاً عن «الدولة» فإذا به يصل إلى «الحرية» وذلك مروراً بطريق «العقلنة». فكيف كان ذلك؟

الواقع أنه رغم تأثر العروي بالماركسية، فمن الواضح أنه قد تبنى للدولة مفهوماً هيغلياً مخففاً، وأسبغ عليها تحليلاً فيبرياً مؤكداً. وأوصله هذا إلى نتيجتين أساسيتين: أن الدولة لم تكن قضية مطروحة في الفكر السياسي الإسلامي التقليدي إلا في صورة طوبى، وأن الدولة في العصر الحديث موجودة كحقيقة هيكلية في كافة الدول العربية ولكنها غير موجودة بمعناها الاجتماعي والأخلاقي. قد لا يختلف الكثيرون حول هذه الاستخلاصات ولكن لا شك أن العروي قد قيدّ نفسه منذ البداية بحدود كثيرة، فمن ناحية كان اعتماده على المصادر العربية محدود جداً، وبهذا فربما تعرّض تحليله لتأثير غربي مبالغ فيه. ومن ناحية المضمون، نجد أنه حتى إذا سلّمنا معه ببعض استخلاصاته فالواضح أنه لم يتعمّق في تحليل نتائجها المنطقية والوصول بها إلى آخر مداها. صحيح مثلاً أن نظرية الخلافة هي طوبى، وربما كان من الصحيح أنها أسهمت في تكريس الأمر الواقع بتبيان صعوبة التوصل إلى المثل الأعلى، ولكن لماذا تتكرّر عناصر معيّنة

وتغيب عناصر أخرى في إطار الطوبى نفسها؟ لماذا مثلاً لا تتضمن هذه الطوبى في أية صورة لها دعوة إلى حرية الفرد، ولماذا تشدد دائماً على حقوق الجماعة وعلى فكرة العدالة؟

ومثال آخر: قد يكون من الصحيح أن المثقف العربي المعاصر لم يولِ موضوع الدولة الاهتمام الكافي، ولكن لماذا يعزي العروي هذا القصور من جانب المثقفين إلى تغلغل الفكرة العروبية بينهم، ولماذا هذا التناقض الذي يفترضه بين مفهوم الدولة ومفهوم العروبة: أفليس من الممكن - والمستحب - أن تكون الدولة قومية؟ من الواضح هنا أن العروي قد أهمل بصفة شبه كلية جانباً كبيراً من تقاليد الفكر الألماني الذي ارتبطت قضية الدولة فيه بقضية الجماعة السياسية (أو الأمة القومية)، ذلك أن العروي قد استلهم معظم ملاحظاته من التجربة الفرنسية، التي بدأت من واقع إقليمي معينّ، تطابق مع واقع اثني معينّ أو زاد عليه مساحة.

والخلاصة أن محاولة العروي محاولة بالغة الأهمية، توصلت إلى استنتاجات ذات نفع كبير، ولفتت الأنظار إلى ضرورة طرح قضية الدولة طرحاً فكرياً واجتماعياً. ولكنها محاولة قاصرة في بعض جوانبها، إذ لم تسبر غور القضية بصورة جريئة تتجاوز مسلّمات «النظرية العامة للدولة» كما شرحها الفقه الدستوري الفرنسي والفقه الاجتماعي الألماني.

ينطلق وضاح شرارة من مقدمة شبيهة، إذ يرى أن الكتابات الإسلامية التقليدية بخصوص موضوع الدولة قد تمسكت «بوضعية الأصل» وتجنبت القضايا الفلسفية، واستبعدت أية محاولة لإخضاع أسس العلاقة السياسية الاجتماعية للبحث والتمحيص، وإنما نظرت إلى هذه الأسس نظرتها إلى قواعد معطاة فعلاً وناجزة. ويشترك شرارة مع غيره في الاعتقاد باختلاف ابن خلدون (وابن سينا؟) عن غيره إلى حد ما، إذ أنه في نظره خرق الجدار الوضعي وأطل على أصل أسطوري ورمزي للدولة العربية، مع مفهوم «المواطن» كهامش أو كاحتياط ينبثق منه المكان السياسي (شرارة ١٩٨١، ٥٦ وما بعدها، ٨٩ وما بعدها، ٢٢٥ وما بعدها).

سوف يتجه وضاح شرارة مثل غيره والحال هذه إلى الأدبيات الأوروبية لاستلهام طبيعة مفهوم الدولة منها. وهو يرى أن المجتمع الحديث يتميّز بتعدد العلاقات والمراتب (أو الطبقات) الاجتماعية، التي تعبّر عن نفسها في صورة مؤسسات، ثم تأتي الدولة فتتوج هذه المؤسسات وتستعيدها في إطار وحدة عامة شاملة. أي أن الدولة التي هي «تنظيم المجتمع» نفسه على حد قول ماركس، هي ما يرسم صورة المجتمع بانقساماته ومراتبه، كما تدركها التجربة الاجتماعية في مرحلة من المراحل التاريخية أو حقبة من الحقب» (١٩٨١، ١٠٢).

تتلازم الدولة مع انقسام المجتمع، وانفصالها بالنصاب السياسي، وتأسيس هذا النصاب لموقع يشرف منه على المجتمع ويحيط به ويفعل فيه، هو الذي يكشف عن مراتب السلطة في المجتمع. وفي هذا يقول وضاح شرارة:

«والحق أن الدولة تعود بجذورها إلى المجتمع وإلى الانقسام الذي تستمد منه كيانها والصورة التي تستقر عليها وترسو. إلا أن ذلك لا يعني أن دور الدولة يقتصر على تسجيل الانقسام الاجتماعي ونقله إلى البنية القومية السياسية. فالدولة وليدة الانقسام الاجتماعي، هي أيضاً شكله الفاعل وكيانه المؤثر... وبوساطتها يملك المجتمع ما يتيح له أن يتغيّر وأن يمسك بمقاليد تغيّره ويوجهه... بل إن المجتمع، بوساطة الدولة، يمسي على وجه مدرك لحصيلة التغيير الناشىء عن جماع فعله... فالدولة، مرئي المجتمع، تمثل المدخل الضروري الذي لا بد أن تدخل منه المحاولات التي ترمي إلى عقل المجتمع ومساره» (١٨١، ١٠٢ - ١٠٣).

الدولة إذن هي المجتمع في صورته المرئية وهي بظهورها الواضح تحجب عدداً من العلاقات الاجتماعية الأساسية. فالدولة تتلازم بمقادير متفاوتة مع محاولات تمثيل كل الفعل الاجتماعي، بل تلخيصه والحلول محله، أي أنها تعمل على «تغييب» جانب مهم من العلاقات الاجتماعية، ولنفي الأساس الذي

صدرت عنه، ويبلغ هذا النفي أبعد مدى في النظم الكلية (الشمولية)، من فاشية وستالينية.

ويقوم وضاح شرارة ـ مثل عبد الله العروي وغيره ـ بالتفرقة بين نمط الدولة النمساوية ونمط الدولة النابوليونية مستعيناً في ذلك بكتابات أنجلز وتوكفيل. الدولة من النمط الأول هي التي تحاول القيام بمهمة التحكيم بين جماعات متصارعة ذات قوة متقاربة، وتسعى إلى تحييد الطبقات والتجمعات القومية، عن طريق تدعيم أدوات الحكم المركزي من جيش وبيروقراطية. ولكن هذا التوحيد لا يتحوّل إلى عمل عضوي، فلا تتبلور هذه المحاولة في صورة دولة قومية. أما الدولة القومية «السوية» أي التي تنهض على «داخل» اجتماعي وثقافي متناسق ومتماسك، فتبدو من قبيل الاستثناء، ويمثلها بصفة خاصة النموذج الفرنسي. تمثل المركزية كحركة نشطة فاعلة في صلب المشروع الذي تلقفته الثورة الفرنسية من الملكية المطلقة ومضت به إلى غايته عن طريق إعمال عدد من المبادىء الثابتة: المساواة الطبيعية بين المواطنين، إلغاء الامتيازات، سيادة الشعب، توحيد القوانين والتشريعات. وضع الحكم قبضته على العلاقات والبنى الاجتماعية وعمل على امتصاص مادتها وتمثلها، وذلك لصالح هيكل الدولة ولفائدة السلطة المركزية، وليس لمصلحة البورجوازية وحدها كطبقة صاعدة في المجتمع، في الحالة الفرنسية إذن تقف الدولة في موقف الاستقلال والفعل بإزاء المجتمع، «إلا أن انفصال

الدولة يتم باسم جماع المجتمع ويؤسس بالتالي لاحتمال هذا الجماع واحكامه. ففي حين أن المجتمع يتألف ـ من منظور الدولة ـ من مجموعة مصالح خاصة ضيقة تشد سلوك الجماعات (طبقات، فئات، تجمعات، متحدات ـ) إلى قاعدة محددة تبدو ضيقة وتوصف بالضيق على كلّ مجتمعي، تتماشى الدولة مع العام. . فالدولة لا تكتفي بتمثيل العام في مبدأ سلطتها، في بنيانها الحقوقي، بل تشرع في تجسيد العام في إملائها القوانين التي تنظم كافة المجالات الاجتماعية، من الأعياد إلى الفتوحات الاستعمارية، ومن مواقيت العمل في محترف خيري إلى الإدارة. . . ويدّعي هذا العام لنفسه موضع المركز من العلاقات والدوائر الاجتماعية كافة». وتنهض شرعية هذه الدولة على صدوع الشعب بها، على رغم أن القوة قائمة في أساس الدولة، وعلى رغم أن الدولة تقوم على انفصال نصاب السلطة عن المجتمع (شرارة، ١٩٨١، ٣٠٩ ـ ٣٤٠).

هذه الدولة بالمعنى المطلق، سعت إلى تكوين حيز اجتماعي متجانس بل و«شفاف» وقد أمكن هذا بجهد جهيد لم يبلغ نهاية المطاف في المجتمعات المتجانسة قومياً وثقافياً وتاريخياً. أما المجتمعات المركّبة فبدا الأمر فيها أكثر عسراً بكثير، إن لم يكن مستحيلاً. فالدولة التي يمكن أن تنهض في مجتمع مركّب هي الدولة «المترينخية» (نسبة إلى مترينخ) وتضطر مثل هذه الدولة إلى الحفاظ على تنافر التجمعات القومية وعلى تنافر

طبقاتها المختلفة، وإلى الحكم عن طريق التحكيم والاستعداء، وسلخ فئات اجتماعية من وسطها الطبقي «الطبيعي». وينجم عن مثل هذه الدولة اقتصار التكوين البورجوازي على قومية دون الأخرى، ومضاعفة الاستغلال، وتربع الدولة في الخواء الاجتماعي، وتلازم الحرب الأهلية مع الحرب الخارجية. كما ينجم عنها تفكك ثقافي عميق فتلتحق ثقافة الطرف المسيطر بالتيارات القارية (الأوروبية) الغالبة في حين تنكفىء ثقافة الأطراف التابعة إلى تراث تاريخي ولغوي وظيفته الأولى إشهار المقارنة والتباين (١٩٨١، ٣٤٢ ـ ٣٤٤).

حين يتعرّض وضاح شرارة لتحليل الدولة العربية، وبخاصة في المشرق، فمن الواضح أنه يراها أكثر اقتراباً في معالمها من النموذج النمساوي منها إلى النموذج الفرنسي. إنها دولة تسعى إلى استبعاد جزء هام من التجربة الاجتماعية ليس عن طريق تحويره وتطويره إلى صورة أرقى منه، وإنما عن طريق عزله ومنعه قسراً، وادعاء أن «مقال الدولة» هو وحده المصرّح بكل ما يستحق القول فيما يخص حياة المجتمع (١٩٨١، ١٠٤ ـ ١٠٥).

الدولة العربية إذن ليست منسلخة عن المجتمع فحسب، بل هي عازلة له ومتسلطة عليه. ما هي أسباب ذلك؟ هناك طبعاً التشكيل الطائفي والعرقي للمجتمع نفسه، ولكن هناك أيضاً تجربة العرب مع

الغـرب، وكذا تصـدي الدولـة خلال العقـود الأخـيرة لمهـام قيادة وضعتهـا خارج المجتمـع وفوقـه (١٩٨١، ١٠٩ - ١١٢).

ويولي شرارة موضوع التأثر بالغـرب اهتماماً خاصـاً في تحليله. فقد انبهر المثقفون العرب بإنجازات الغرب سواء في مجال العلم أو الصناعة أو الحكم أو الحرب أو غيرها. وفي رأيه أن مسألة «الغرب» هذه قد انتهى بهـا الأمـر إلى الالتحام بمسـألة «الـدولـة» (١٩٨٠، ٩٨). فلكي يتعلّم العرب أساليب الغرب الراقية كان لا بـد من «مشروع تربوي شامل» تسيطر عليه الـدولة، لكي تغير عن طريقه من مسار المجتمـع. ويستخلص شرارة من ذلك أن «الدولة في فكر المثقفـين العرب المحـدثين هي طوبى المجتمع. إنها مخيلته وإرادته وتحققه التاريخي الشفـاف. الـدولـة نمـو المجتمـع العضـوي واكتـمالـه وتتويجه. ولا وجه للتناقض بين الدولة والمجتمع إلا في حال استمرار مخلفات مجتمعية تنتمي إلى تاريخ كـاذب أي لا وجه فعلاً للتنـاقض لأن العنصرين يستويـان في نصيب مماثل من التـاريخ والحقيقـة. فهذه الأخـيرة في صف الـدولـة دومـاً، أي في صف مشروع الـدولـة» (١٩٨٠، ١٤١ وما قبلها).

ويـرى شرارة أن موضـوع الدولـة يتـوجّ المشـاريـع الحضـارية لكـافة التيـارات الفكريـة الهامـة في الوطن العـربي: المشروع التـغـريبـي والمشروع الإسـلامي والمشروع القومي. وصورة هذه الدولة في فكر المثقفين

هي صـورة كلية شـاملة، تستطيـع أن تستـوعب كليـة النهضـة المبتغاة أو التغيـير المطلوب. وقـد رسم الفكـر السيـاسي والاجتماعي العـربي للدولة صـوراً طرد منهـا فكرة مفارقة الدولـة للمجتمع ولخصهـا في فكرة تمثيـل الدولة للجماعة تمثيـلاً عضويـاً مصفى من كل شـائبة. (١٨٠، ١٤١ ـ ١٤٢).

ونلاحظ هنا اختـلاف هذه الفكـرة، عما يـراه عدد من المفكـرين الآخـرين من أن مفهـوم الـدولـة لم يحظَ باهتمام كبير من جانب المثقفين العرب، ومنهم عبد الله العـروي وعابـد الجابـري وغسان سـلامـة (سـلامـة، ١٩٨٤).

فماذا تفعل هذه الدولة العربية؟ يرى وضـاح شرارة أن هـذه الدولـة هي في الواقـع «ضـد المجتمـع» لأنها تفرغه من مضمونه الاجتماعي ثم تسيطر على كل ثناياه وأنحائه وقد أعادت صياغتها على النحو الذي يناسبهـا هي. فأولى الدول العربية الحديثة، الدولة المصريـة في عهـد محمد عـلي، قد قـامت في نـظره بـ «عمليـة رمي شبـاك هائلة عـلى مجتمـع كـامـل، وحصره» (١٩٨٠، ٢٢١ ـ ٢٢٢). أما الدول العربية المعـاصرة فهي تحتل مـراكـز الاشراف التي تقـع عـلى تقـاطـع العـلاقـات السياسية الاقتصادية الداخلية، ومعنى هـذا أنها تسيطر عـلى القطاعـات الحديثـة التي استجدت مـع التغلغـل الـرأسـمالي وعـلى الإدارة التي تـولّت عمليـة الإلحـاق بـالمـراكـز الاستعـمارية، ولكنهـا أيضـاً تسيـطر عـلى

القطاعات الاجتماعية الواقعة خارج هذه الدائرة والتي تشكّل القسم الأعظم من المجتمع، والقاعدة التاريخية والانتاجية التي يقوم عليها. وتتم هذه السيطرة من خلال ضم «المفاتيح» أي قمم هذه التجمعات إلى طاقم الحكم، وشيئاً فشيئاً إلى الفئة العليا من المجتمع، الذي تكون على قاعدة العلاقات الرأسمالية. وقد اتخذ المثقفون، في عملية التصارع والتقاطع هذه بين المجتمع والدولة، صف الدولة بصورة لا تدع مجالاً للشك (١٩٨٠، ٢٢٤، ٢٢٨).

وقد كان أول أدوار الدولة العربية الجديدة وأخطرها هو دور التوحيد، أي لم شتات مجتمع متنافر في مؤسساته وفئاته وثقافاته. بل أن السمة الرئيسية للمجتمعات العربية التي كان على الدولة الجديدة أن توحدها هي بنيتها الداخلية المتوازية، إذا جازت العبارة؛ فالدولة «الأسيوية» نهضت على تجاور وحدات اجتماعية لم تمس استقلالها النسبي (والواسع)، وتباعدها. فتكون الحكم نفسه من تكتلات وأحلاف ربطت بين تجمعات تنتمي إلى أنساب متقاربة أو مناطق أو شعوب، احتفظت في انتقالها إلى السلطة بكل خصائصها، وعملت على نقلها إلى السلطة.

ولم يكن ظهور الدولة الجديدة نتاجاً لتفاعل التناقضات الاجتماعية وتطورها في صور تجميعية جديدة، بل كان ظهوراً مصطنعاً وهامشياً، أي ولدت هذه الدولة، بنمط سلطتها «الخارجية» وطاقمها

وأجهزتها ومثقفيها، هامشية بالمعنى الحرفي، ولم تنجح في كسر هامشيتها حتى في أوج سلطتها، عندما بدا أنها أمسكت في قبضتها مقاليد الحكم والتنظيم السياسي ووسائل الانتاج الرئيسية والأيديولوجية الرسمية. (١٩٨٠، ٢٢٧ ـ ٢٢٩). فماذا تفعل هذه الدولة إذن؟ إنها تشرّع وتنظّم وتقر وتوجّه، وتنتج وتستثمر، معمّقة الفوارق بين طاقمها وبين سائر المجتمع، ومميزة لفئة اجتماعية معينة من فئات، تضع بين يديها مقاليد السلطة والانتاج، ومقاليد القرار الذي ينظمها ويوزعها.

إلا أن ذلك كله، رغم ما ينم عنه من انقسام اجتماعي عميق، لا يطعن ـ على ما يبدو ـ في وحدة الدولة والمجتمع التي تفترضها الدولة أو تدّعيها؛ فالوهم راسخ في وجود دولة عضوية لا تعدو أن تشكل انبثاقاً خالصاً من المجتمع. أي أن الدولة العربية، بمختلف أشكالها، عاجزة عن الاعتراف بانفصالها عن المجتمع وعن قصور تمثيلها المفترض لنصاب القانون العام، بما هو حد ينظّم العلاقة بين التجمعات المتباينة، والمتناحرة أحياناً، التي يتألف منها المجتمع. ويتأتى عجز الدولة العربية هذا عن استوائها بنية سياسية تضطلع بالسلطة فيها فئة لا تنفك، وهي في السلطة، عن تمثيل المجتمع الذي تنتمي إليه تمثيلاً «حرفياً». فالتربع في سدة الحكم والسلطة لا يخرج الفئات الحاكمة من فئويتها، بل يفاقم هذه الفئوية ويغذيها بالموارد التي يضعها الحكم المركزي بين يدي

مالكه. وهكذا تتحول مرافق السلطة إلى أدوات تدعم مصالح الفئة المستولية، الضيقة والمباشرة، وتنظم الحياة السياسية على وجه يحول دون الطعن في هذا التحول أو الاحتجاج عليه.

والدولة العربية لا تستعدي في هذا الموقف مجتمعاً متجانسا، أو تؤلب أكثرية شعبية أو سياسية قادرة على تقديم برنامج مختلف يؤهلها لتسلم زمام الحكم، بل هي تستعدي كتلاً اجتماعية متنافرة يستحيل عليها تشكيل جبهة معارضة. وغاية ما يطمح فيه بعضها هو الإحاطة بالحكم القائم والاستيلاء على امتيازاته، وإعدام طاقمه، سياسياً على الأقل. ومن هنا فلا يعقل بالتالي أن يرضى الحكم القائم بتشكيل معارضة، مهما كانت جزئية أو ادعت الجزئية.

ويرى شرارة أنه إزاء «تمنّع» المجتمع أو سلبيته في تأييد الدولة، تعمد هذه إلى «بناء قشرة اجتماعية بديلة تحلها محل المجتمع وتكل إليها تمثيل المجتمع الغائب، والمنسحب في قوقعته، فتؤلف نقابات «تمثل» العمال والفلاحين كما تشاء الدولة تمثيلهم، وتعين هيئات مهنية تضع على رأسها أفراداً لا يختلفون عن الموظفين في شيء، وتنشيء صحافة ذليلة تضيف إلى أبواق الحكم بوقاً مكتوباً، وتبث في مختلف المؤسسات الأهلية من اقتصادية وثقافية وعائلية ودينية أزلامها وعيونها وأرصادها». وهكذا يكتمل تمثيل الدولة الاجتماعي، وتمثل للعيان وحدة الدولة والمجتمع. إلا أنها وحدة

الشيء وصورته في المرآة: فالمجتمع الذي تعلن الـدولة وحدتها معه قشرة كاذبة لا تمثل سوى ظل الدولة عـلى سطح المجتمع. إنـه مجتمع بـديل صنعتـه الدولـة على مثالها وصورتها (شرارة، ١٩٨١، ١٠٩ - ١١٢).

وهكذا تتبلور في صفحات معدودة ملامح تشخيص بـالغ الـدقة والـرقي لأزمة الـدولـة العـربيـة المعـاصرة (وبخـاصة في صـورتها المشرقيـة). فالـدولة العـربيـة، شأنها في ذلك شـأن أية دولـة، هي منسلخة من حيث المبـدأ عن المجتمع، ولكن انسـلاخها هنـا (ولأسبـاب تاريخية مختلفة) ينصّبها - وعلى خلاف ما هو عليه الحال في البلدان الأخـرى - في موقـع يعلو المجتمـع بكثـير. فـانسلاخ هـذه الدولـة عن المجتمع ليس «استقـلاليـة نسبية» عنه (بالمعنى المتردد في الأدبيـات المعاصرة حـول الدولة)، إنـه مجرد ارتفـاع وتعال عن المجتمـع. ولكن لمـاذا لا يمثـل الانسـلاخ في حـالـة الـدولــة العـربيــة «استقـلالية نسبيـة»؟ لأن الدولـة تعبّر بصـورة مبـاشرة وضيقـة عن مصالـح فئة أو فئـات اجتماعيـة معينة ولا تتجاوزها إلى مجمـوع المصالـح العامـة العليا المتصـورة وبخـاصة في الآجـل الطويـل. عـلى أن هـذه الـدولـة ليست فجـة أو قائمـة على العنف وحـده، ولذا ونـظراً لعلمها بأنها لا تمثّل تعبيراً حقيقيـاً عن المجتمع، فـإنها تتجه إلى خلق قشرة مجتمعية جديدة «على صورتها» أي متمشية مع أغراضها. وهي بهذا تسد الطريق على أيـة فئـات اجتماعيـة أخرى تسعى إلى الحكم طبقـاً لتصور وبـرنامـج مخالف، فـلا يكـون أمـام هـذه الفئـات إذا

أرادت التأثير على مقدرات الأمـور إلا أن تستولي عـلى أداة الحكم مبـاشرة. يتلخص الأمر إذن في القـول بأن الدولة العربية لا يتوافر لها قدر كاف من «الاستقلاليـة النسبيـة» عن القوى الاجتـماعية القـائمـة، وهـذا هـو مرجع أزمة هذه الدولة. ويتمثـل الحل في نـظر وضاح شرارة في إقامة «الفواصل» لأن هـذه هي «شرط تحقيق حيـاة اجتماعيـة وثقافيـة وسياسيـة حرة. فـالدولـة التي تـدعي الذوبـان في المجتمع تفـوّت عـلى هـذا الأخـير إمكان مراقبتها والحد من تسلّطهـا. لذا فـإن الفاصـل بـين الدولـة والمجتمع، وبـين الحزب والجـماهـير وبـين المؤسسـات والفئات، وبـين الحكومـة والشعب، شرط حيوي لعرض الدولة أمام الأنظار ولاخضاعها لأحكام هذه الأنظار» (١٩٨١، ١٢١ ـ ١٢٢).

من الـواضـح من تحليـل وضـاح شرارة أنـه متـأثـر بـالتجربـة السياسيـة في المشرق العربي، وبخـاصـة في لبنان، خصوصاً وأن شرارة قد سبق له أن قام بدراسة ممتازة عن الاجتماع السياسي لهذا البلد بعنـوان «السلم الأهلي البارد» قام فيها بتحليـل العلاقـات المعقدة بـين القوى الاجتماعية وبين جهاز «الدولة» فيه في الفترة من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٧ (شرارة ١٩٨٠، جزءان). والواقـع أن تحليل وضاح شرارة إنما يوحي بما لا يدع مجالاً كثيراً للشـك بـأن أزمـة الـدولـة اللبنـانيـة هي في عـدم استقلاليتها (ولو نسبياً) عن المصـالح المبـاشرة والضيقة للقوى الاجتماعية، وهي فكرة عبّر عنها أيضاً فيما يخص المشرق عموماً برهان غليون (١٩٧٩) وفيما يخص لبنان

خصوصاً مايكل جونسون (١٩٨٥).

وعندما ينتقل وضاح شرارة من تحليل أوضاع المشرق إلى تحليل أوضاع الجزيرة العربية، تبقى مقولاته الأساسية واردة ولكن تصبح القبيلة، وليس العرق أو الطائفة، هي التجمع الرئيسي الساعي إلى التعبير المباشر عن نفسه من خلال جهاز الدولة.

ففي كتاب «الأهل والغنيمة» نراه يشرح قصة إنشاء الدولة السعودية حول ظاهرة التكامل والتحالف القبلي مع تدعيمها بظاهرة التوحيد الديني، ثم تسوير هذا التجمع بحائط الدولة الموحد. فالقرابة والتحالف إذن قد «استأنفتا البدء» في صورة جديدة هي صورة الدولة، التي يقوم فيها مجتمع سياسي أصيل من المنظومات العائلية والعشائرية والقبائلية، ومجتمع «إنتاجي» ملحق من الأعاجم وأشباه الأعاجم: «فالعجمة ليست لغة فحسب، العجمة مدنية أيضاً: إنها كل عمران لا يقوم على النسب وصراحته، أي أنها «غلبة المصطلح على الطبيعة»» (١٩٨١ ب، ١٣٦ وما قبلها). ولكن هذا التوحيد السعودي هو توحيد «فوقي» أي يسيطر على المرافق والمقاطعات، مع الحفاظ على عزلتها وتناثر عناصرها. ومن هنا ينتهي شرارة إلى أن المجتمع السعودي المعاصر، وبرغم التحولات الاجتماعية التي عرفها منذ ١٩٦٤ ثم منذ ١٩٧٣ و١٩٧٥ «لا يتوحد إلا في الدولة وفي السلطة. فالدولة فيه ما زالت صانعة المعنى، كما كان يحسب ابن بشر» (١٩٨١ ب، ٢٠٨ ـ ٢٠٩).

وخلاصة تأملات وضاح شرارة النظرية وتطبيقاته العملية، أن الدولة العربية واقعة في أزمة مع مجتمعها. ومرجع هذه الأزمة باختصار هو قيام الدولة من ناحية بالتعبير الأمين عن المصالح الضيقة المباشرة لفئة محددة من المجتمع، ومع قيامها من ناحية أخرى بخلق وهم سياسي بأنها تعبّر عن مصلحة عامة وفكرة جامعة. والنتيجة ـ كما ألمح شرارة أكثر من مرة ـ هي أن قوى الاختلاف داخل الدولة لم يصبح أمامها إلا أن تكون قوى مصادمة ومقاومة.

الدولة الاقليمية العربية لم تحل مشكلتها إذن مع مجتمعها، فهل يكون الحل بالقفز مباشرة إلى الدولة القومية الموحدة؟ يصف شرارة هذا الأسلوب بأنه استخدام الوحدة «كوسيلة للهروب إلى الأمام، للاستنكاف عن معالجة المعضلات التي يطرحها المجتمع على الحكم وعلى نفسه». وهو يرى أنه إذا كان هذا الاستخدام يؤذن بمضاعفة خطورة المشكلات الداخلية والاقليمية فلا بد من الحذر منه، والأخذ كبديل «بمعالجة قطرية / وحدوية معاً». فالمنظور الوحدوي التاريخي نفسه على سياسة ثنائية المستوى في نظره، لأنه من الصعب النجاح على مستوى الوحدة الكبرى إذا كان المجتمع عاجزاً على المستوى القطري على مواجهة مشكلة السلطة وقضية الكيانات الحقوقية والسياسية، بما في ذلك مكنزاتها ومقوماتها الاجتماعية (شرارة، ١٩٨٠، ٢٣١ ـ ٣٤١).

تمثل محاولة وضاح شرارة لمعالجة قضية الدولة، رغم تناثر أجزائها، أهم المحاولات في نظرنا لتناول هذه القضية باللغة العربية. ومن أهم مظاهر قوة هذه المحاولة أنها تجمع بين فهم متكامل للأدبيات التراثية والمام وثيق بأحدث الأدبيات الغربية في هذا الصدد. وللأسف فإننا لم نتمكن في هذه العجالة من تلخيص قراءات وضاح شرارة الممتعة والمتعمقة في الأدبيات السياسية التراثية (راجع مثلاً: شروحه القيّمة لمقدمة ابن خلدون، ولكتابات الخراج للقاضي أبي يوسف، ولكتاب التاج في أخلاق الملوك للجاحظ وغيرها). كذلك فإننا نترك للقارىء أمر استيضاح تأثير أفكار ماركس وأنجلز وتوكفيل وغرامشي وليفي ستراوس وبولانتزاس وغيرهم على تحليلات وضاح شرارة. ولكن ما لا شك فيه هو أننا بإزاء كاتب يتميّز بالاستيعاب والحساسية للأدبيات التراثية والأدبيات الحديثة معاً، وهو قادر على الاستفادة من هذه الأدبيات في تحليل فكرة الدولة نظرياً، وعلى القيام بتطبيق هذا التحليل على حالات محددة، مثلما فعل بالنسبة إلى لبنان والسعودية، مظهراً البعد الاجتماعي الحركي لظاهرة الدولة.

الاقتصاد السياسي للدولة العربية

رأينا أن الفكر العربي لم يتجه إلى مواجهة قضية «الدولة» كمفهوم فلسفي واجتماعي وسياسي قبل آخر السبعينات. أما المعالجات السابقة على ذلك فكانت في

أغلبها شروحاً على كتب الأحكام السلطانية التقليدية أو شروحاً على كتب القانون الدستوري الفرنسي.

مع بداية الثمانينات لا تتميّز الكتابات بالدرجة نفسها من «الشيزوفرانية» أو الانفصامية الثقافية التي تميّزت بها معظم الكتابات السابقة حول الدولة، أي تظهر لنا كتابات يتحرك مؤلفوها بسلاسة وتفهم بين الأدبيات التراثية والأدبيات المعاصرة، رغم أن بعضهم يبدو أكثر تعاطفاً مع الأولى (كحامد ربيع وطارق البشرى وعادل حسين) وبعضهم يبدو أكثر تعاطفاً مع الثانية (مثل عبد الله العروي ووضاح شرارة وغسان سلامة).

ويكاد المرء يلمس في كتابات هذا الفريق الأخير تعطشاً إلى ما يعتبرونه «الدولة الحقيقية» وتوقاً إليها، وهو تعطّش حدا بالعروي وشرارة إلى أن يظهرا - رغم تأثّر تكوينهما الفكري بالماركسية - وكأنهما ينتميان أساساً إلى المدرسة الهيغلية أو لنقل - توخياً للإنصاف والدقة - إلى المدرسة الفيبرية، مطّعمة بالمدرسة الحقوقية الأوروبية.

ونرى من جانبنا أن مثل هذا التوجه المنهجي مرغوب فيه لأنه يثري الأدبيات السياسية العربية بمساجلات ذات جذور فكرية لم يسبق سبرها بالعمق نفسه من قبل. وفي رأينا، مع ذلك، أن هذا التلون «المثالي» إلى حد ما لفكرة الدولة - على أهميته التي أشرنا إليها - ما زال ينقصه بُعد مفتقد في كثير من

الدراسات الحديثة التي صدرت حول الدولة في الوطن العربي، ونعني به البعد الاقتصادي متمثلاً - داخلياً - في موضوع «أنماط الانتاج» Modes of Production، ومتمثلاً - خارجياً - في موضوع «النظام العالمي أو التقسيم الدولي للعمل» World System; Intrnational Division of Labour. وقد سبق أن أوضحنا في مكان آخر الدور الذي يمكن أن يؤدي إليه مثل هذا المنظور في تعميق فهمنا للطابع الاجتماعي والتاريخي لظاهرة الدولة وبخاصة في «الأطراف» أو في بلدان العالم الثالث، ومنها أقطار الوطن العربي.

ومن غير الإنصاف أن نقول بانعدام مثل هذه الدراسات انعداماً كاملاً، فالواقع أن بعضها موجود وبخاصة بين الكتّاب المصريين. وكتابات سمير أمين معروفة في هذا المجال على نطاق عالمي، ولكن هناك أيضاً محاولات أخرى تتناول تطور الدولة العربية الإسلامية إجمالاً، أو تركز على جذور تكون الدولة في قطر عربي بعينه.

وفي رأينا أن اجتهادات سمير أمين (١٩٧٨، ١٩٨٣، ١٩٨٥) تقدم إضافة أصيلة في هذا المجال، وإن لم تكتمل كافة حلقاتها بعد.

تقوم أطروحة سمير أمين على التفرقة بين مجموعة أنماط الانتاج السابقة للرأسمالية من ناحية، ونمط الإنتاج الرأسمالي (وهو الوحيد الذي يتميّز بـ «العالمية») من ناحية أخرى. وعنده أن النظم السابقة للرأسمالية هي في أساسها نظم «خراجية» تقوم على الجباية

بأساليب متنوعة، وفي رأيه أن الصورة الاقطاعية لنمط الانتاج الخراجي هي الصورة الأكثر تخلفاً على حين أن الصورة «الدولانية» لهذا النمط هي الصورة الأكثر تقدماً. وطبقاً لسمير أمين فإن ثورية الدولة المركزية التي سادت النمط الخراجي في مصر مثلاً تفسر لنا مجموعة من الخصائص التي تميّز التكوين المصري. فسيطرة الدولة على النظام لم تتح للفلاحين هامشاً من حرية الحركة يسمح لهم بتحسين وسائل الإنتاج الزراعي أو بمقاومة الاستغلال الاقطاعي على نحو ما حدث في أوروبا، لأن الفلاح في الحالة المصرية قد كان عليه على الدوام الاصطدام بالدولة المركزية مباشرة. ومن ناحية أخرى كان ضعف الدولة المركزية هو العامل الذي سمح بظهور طبقة التجار الأحرار وتجمعهم في المدن المستقلة في أوروبا، على حين لم يكن هذا متيسّراً في إطار الدولة الشرقية. كذلك يلاحظ أمين أن قوة الدولة وتعوّد المجتمع على سيطرتها في مصر قد جعل معظم الفاتحين الأجانب يكتفون بالسيطرة على جهاز الدولة دون التغلغل الثقافي والحضاري في المجتمع، وربما كان هذا هو الذي أوحى بأن مصر قد حكمها الأجانب في معظم مراحل تاريخها، على حين أن هذا صحيح بالنسبة لكثير من المجتمعات ولكنه لا يظهر فيها بالوضوح نفسه، لأن الفاتحين فيها قد انصهروا في المجتمع الجديد وتجنّسوا بجنسيته، في حين لم يكن هذا ضرورياً لهم في حالة مصر.

وخلاصة نظرية سمير أمين أن ضآلة التطور في حالة مصر (والشرق عامة) لا يرجع إلى جمود أو ركود نمط الإنتاج فيها من الناحية التاريخية، بل على العكس تماماً، أي أن مصر قد عانت من تقدمها المبكِّر، لا من التأخر، بينما استطاعت أوروبا الاقطاعية المتخلفة، بفضل المرونة التي تصحب التخلّف، أن تتغلب على تأخرها في مدة قصيرة، وأن تسبق غيرها في إنجاز النقلة الكيفية التي فتحت عصر الرأسمالية الحديثة.

ولكن ما هي مظاهر تكامل النمط الخراجي في الشرق في تميّزه عن النمط الخراجي الأوروبي «الطرفي» (الاقطاعي)؟ يرى أمين أن هذا الاكتمال يعبّر عن نفسه في جميع المجالات: مجال القاعدة (وجود طبقة حاكمة «دولنية» خراجية، ومركزة الفائض من خلال الدولة، في مقابل تفتت الفائض الاقطاعي وضعف دولته)، ومجال البنيان الفوقي (وجود أيديولوجيا قوية موحدة غير متشققة، وبالتالي ذات شكل كلّي من النظام الخراجي الشرقي)، ومجال العلاقات الجدلية بين الأول والثاني (أي وجود تناسب أمتن بين الميدانين في الشكل «الدولني»، يؤدي إلى نوع من التجمد، أي عدم توافر المرونة اللازمة للتخطي السريع). وعنده أن الشكل المكتمل هو المتمشي مع مستوى أعلى لنمو قوى الإنتاج، وليس - كما كان الإدعاء في نظرية «الاستبداد الشرقي» - مع مستوى منفخض لها. والأيديولوجيا الخراجية المكتملة تعمل في المجتمع

الطبقي السابق للرأسمالية كما يعمل «الاستلاب السلعي» في الرأسمالية: أي كأيديولوجيا ليس للطبقة الحاكمة وحدها بل كأيديولوجيا حاكمة للمجتمع، ومن هنا فالأيديولوجيتان متصلبتان وتوجهان نمو قوى الإنتاج في اتجاه معيّن، كما تعملان كعنصر فعّال في إعادة تكوين المجتمع (أمين، ١٩٨٥ : ٧٨ ـ ٧٩).

إن نظرية سمير أمين، وإن ظلت افتراضية في جانب كبير منها، تقدم إضافة هامة في تصورنا، لأنها ترفض المبالغة في تصور «خصوصية» المجتمع الشرقي وإن لم تتغافل عن استيضاح معالمه المميّزة. وأهم هذه الملامح ـ من الناحية السياسية الإيديولوجية ـ قوة الدولة ومركزية دورها وتكامل نسقها. ومع ذلك فإن سمير أمين برفضه التعرض لمناقشة تفاصيل نظرية النمط الأسيوي للإنتاج إنما يقصّر عن تقديم تفسير لسبب قوة الدولة وأهمية دورها في المجتمع الشرقي، فهو يقبل بهذا الملمح كمسلمة أو معطاة ولا يتعرض للأسباب البيئية أو الاقتصادية أو الثقافية التي أدت إلى «اكتمال» ظاهرة الدولة بهذه الصورة في مصر والمجتمعات الشرقية.

على أن لنظرية سمير أمين في مقابل ذلك ميزة كبرى. فهو عندما أدمج النمط الشرقي للإنتاج ضمن مجموعة الأنماط السابقة للرأسمالية تجاوز فكرة الخصوصية المطلقة لهذا النمط والتي قد توحي بأن الجمود والركود مكتوب على المجتمعات التي تقوم

عليه. فالتغيّر والتحوّل ممكن إذن طبقاً لنظرية أمين، بل الطريف أن التطور يكون أسهل في نظره في أضعف حلقات النظام، أي في الأطراف الهشة، وليس في المحور المتقدم القوي. ودلالة ذلك من وجهة نظره السياسية العامة أن التحوّل المعاصر إلى الاشتراكية ممكن (بل هو أسهل) في المجتمعات التي لم تتقدم بعد في التطور الرأسمالي، وذلك على خلاف المنظور الماركسي التقليدي. فكما نمت الرأسمالية تاريخياً في أوروبا التي كانت أضعف حلقات النظام الخراجي وأكثرها تخلفاً (وبالتالي أكثرها مرونة)، يمكن للاشتراكية في نظر سمير أمين أن تتطور في بلدان الأطراف التي لم يتكامل فيها النظام الرأسمالي بعد. وسواء اتفقنا مع هذا الاستخلاص الأخير برمته أو لم نتفق، فلا شك أن الميزة الكبرى لنظرية سمير أمين هي إدخال عنصر «الحركية»، وهو عنصر كان ضعيفاً أو غائباً في الصياغات المعروفة لنظرية النمط الآسيوي للإنتاج.

ولا تزال نظرية النمط الآسيوي للإنتاج محل جدال كثيف بين المثقفين العرب، ومن أبرز المحاولات في هذا الصدد كتابات أحمد صادق سعد (راجع المصادر الواردة في الأيوبي، ١٩٨٩؛ وانظر كذلك سهير لطفي وآخرون، أيلول، ١٩٨٣). كذلك حاول البعض الآخر تطوير بعض الأفكار فيما يتعلق بنمط الإنتاج القرابي (الذي يميّز المجتمعات البدوية والقبلية). وكان علي الوردي قد سبق إلى دراسة النمط الاجتماعي

القبلي في أكثر من عمل له (انظر مثلاً: البعلي والوردي، ١٩٨١: ١٠٣ وما بعدها؛ والمراجعات الواردة في بركات، ١٩٨٤: ٤٥ - ٤٩). وقد اقترب وضاح شرارة كثيراً من مثل هذا التحليل في عرضه الممتع في «الأهل والغنيمة»، كما اقترب منه إلى حد ما غسان سلامة عند تحليله للسياسة الخارجية السعودية (سلامة، ١٩٨٠: وبخاصة الفصول ١، ٢، ٦، ٧، ٨). وكان عابد الجابري قد أثار ملحوظات مشابهة عندما تحدث عن «نمط الإنتاج الغزوي» - إذا صحت هذه التسمية - وتساءل حول إمكانية تطبيق هذا النموذج (المستمد من كتابات ابن خلدون) على الدول العربية «الريعية»، سواء من المنظور التاريخي الإسلامي أو فيما يخص الدول النفطية الموجودة اليوم في الجزيرة العربية والخليج. وثمة دراسات أخرى حول علاقة القبيلة بالدولة، من أهمها دراسة فؤاد الخوري (١٩٨٠). أما أهم تطبيقات منظور الاقتصاد السياسي على المجتمع الخليجي فقد تبلورت - بعد عدد من المحاولات النظرية السابقة - في دراسة خلدون النقيب حول «المجتمع والدولة في الجزيرة العربية والخليج» (١٩٨٧).

وهناك دراسات قطرية وإقليمية أخرى تسعى إلى الربط بين شكل الدولة وبين نمط الإنتاج السائد (أو أنماط الإنتاج المتمفصلة) في المجتمع، ومن ذلك دراسة عصام الخفاجي عن العراق (١٩٨٣) ودراسة عادل غنيم عن مصر (١٩٨٦) ودراسة جعفر زين عن اليمن

(١٩٨٥) ودراسة نزيه الأيوبي عن مصر (١٩٨٩).

إن من شأن الطرح الاقتصادي الاجتماعي لقضية الدولة معاونتنا ليس فقط في فهم مشكلة الدولة العربية القطرية الراهنة، وإنما أيضاً في فهم مشكل الوحدة العربية، المتمثل في ظهور الحركة القومية العربية مع عدم تحقق الدولة العربية المتحدة. وقد بدأت في الظهور بالفعل عدة دراسات ألقت مزيداً من الضوء على القوى الاقتصادية الاجتماعية التي أدت إلى ظهور الأفكار والحركات القومية العربية من ناحية، والعوامل الاقتصادية الاجتماعية التي عوّقت من عملية توحيد العرب في دولة واحدة منذ تفكك الدولة العباسية وحتى الآن، من ناحية أخرى. ونشير في هذا الصدد إلى دراسات سمير أمين (١٩٧٨، ١٩٨٣، ١٩٨٥) وبسام طيبي (١٩٨١) وفيليب خوري (١٩٨٣) ووليد قزيها (آذار ١٩٧٩)، وبرهان غليون (حزيران ١٩٨٦) وغيرهم، وأملنا كبير في أن تتزايد هذه الدراسات وتتعمّق في السنوات القادمة. ذلك أن فكرة الوحدة العربية لن تتحقق لمجرد وجاهتها المنطقية أو سموها المعنوي، وإنما تتحقق هذه الفكرة بتجمع القوى الاجتماعية الفاعلة من حولها، وببناء دولة رشيدة وعصرية تحتويها؛ ولن تكون هذه الدولة عقلانية وحرة وقوية ما لم يسهم المثقفون بدور قائد في مناقشة قضايا بنائها وتطويرها.

الحواشي

(١) اتضح هذا التحوّل بصدور كتاب:

David Easton, **The Political System: An Inquiry into the State of Political Science** (N.Y.: Alfred A. Knopf, 1953)

وفي مجال دراسة السياسات المقارنة تبلور هذا الاتجاه ومارس أوضح تأثيراته منذ صدور كتاب:

The Politics of the Developing Areas (Princeton U.P., 1960).

(٢) ومع ذلك فهناك بعض محاولات لربط الفكر العربي الإسلامي عموماً بجذوره الاقتصادية ـ الاجتماعية، أهمها محاولة حسين مروة عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية حيث يمس فكرة الدولة من حين إلى حين (مروة، ١٩٨١ جزئين، مثال: ص ٢٣١)، وكذلك محاولات محمود اسماعيل (١٩٧٣، ١٩٨٥) ويقترب في الأخيرة منها كثيراً من الموضوع، ومحاولة مصطفى التواتي (ح ١٩٨٥)، وخصوصاً الفصل الرابع: «معركة الخلافة أو الصراع الاجتماعي من أجل السلطة».

(٣) يذكر العروي لفظ «الإجماع» ولكن من الواضح أنه يقصد مبدأ الأغلبية.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

- إبراهيم، سعد الدين (١٩٨٠)، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- إسماعيل، محمود (١٩٧٣)، **الحركات السرية في الإسلام**، (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف).
- أمين، سمير (١٩٧٨)، **الأمة العربية: القومية وصراع الطبقات**، (بيروت: دار إبن رشد).
- أمين، سمير (١٩٨٣)، **علاقة التاريخ الرأسمالي بالفكر الإيديولوجي العربي**، (بيروت: دار الحداثة).
- أمين، سمير (١٩٨٥)، **أزمة المجتمع العربي المعاصر**، *(القاهرة: دار المستقبل العربي)*.
- الأيوبي، نزيه نصيف (١٩٨٩)، **الدولة المركزية في مصر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- بركات، حليم (١٩٨٤)، **المجتمع العربي المعاصر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- بسيوني، حسن السيد (١٩٨٥)، **الدولة ونظام الحكم في الإسلام**، (القاهرة: عالم الكتب).
- البشري، طارق (١٩٨٠)، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب).

- التـواتي، مصـطفى (ح ١٩٨٥)، **التعبيـر الـديني عن الصراع الاجتماعي في الإسـلام**، (تـونس: دار النشر للمغرب العربي).
- الجابري، محمد عابد (ط٢، ١٩٨٢)، **نحن والتراث: قـراءات معـاصرة في تـراثنـا الفلسفي**، (بـيروت: دار الطليعة).
الجـابـري، محمـد عـابـد (ط٣، ١٩٨٢)، **العصبيـة والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسـلامي**، (الدار البيضاء: دار النشر المغربية).
- الجـابـري، محمـد عـابـد (١٩٨٢)، **الخـطاب العـربي المعاصر**، (بيروت: دار الطليعة).
- جدعان، فهمي (١٩٨٤)، «**نظريات الدولة في الفكـر العـربي الإسلامي المعـاصر**» في ندوة «**الـوطن والدولـة والتكامل في العـالم العربي**»، كـورفو (اليـونان) سبتمـبر ١٩٨٤.
- خـالد، خـالد محمـد (١٩٨١)، **الدولـة في الإسـلام**، (القاهرة: دار ثابت).
- خمـيـني، الإمـام روح الـله (١٩٧٩)، **الحكـومـة الإسـلاميـة**، إعـداد وتقـديم حسن حنفي (القـاهـرة: د. ن).
- الخفاجي، عصام (١٩٨٣)، **الدولة والتطور الرأسـمالي في العـراق ١٩٦٨ ـ ١٩٧٨**، (القـاهـرة: دار المستقبـل العربي).
- خليل، خليل أحمـد (١٩٨٤)، **العرب والـديمقراطيـة: بحث في سياسة المستقبل**، (بيروت: دار الحداثة).
- خليل، خليل أحمد (١٩٨٥)، **العرب والقيـادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة**، (بيروت: دار الحداثة).
- ربيع، حامد عبد الله (١٩٨٠ و١٩٨٣)، **سلوك المالك**

في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة لكتاب العلاّمة شهاب الدين بن أبي الربيع ـ جزآن (القاهرة: دار الشعب).
- زين، محمد جعفر (١٩٨٥)، **نقل التكنولوجيا والدولة**، (عدن: دار الهمذاني).
- سلامة، غسان (١٩٨٠)، **السياسة الخارجية السعودية منذ عام ١٩٤٥**، (بيروت: معهد الإنماء العربي).
- السيد، رضوان (١٩٨٤)، **الأمة والجماعة والسلطة**، (بيروت: دار إقرأ).
- شرارة، وضاح (١٩٨٠)، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**، (بيروت: دار الحداثة).
- شرارة، وضاح (١٩٨٠)، **السلم الأهلي البارد: لبنان ـ المجتمع والدولة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧**، جزئين، (بيروت: معهد الإنماء العربي).
- شرارة، وضاح (١٩٨١)، **استئناف البدء: محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ**، (بيروت: دار الحداثة).
- شرارة، وضاح (١٩٨١)، **الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية**، (بيروت: دار الطليعة).
- شلبي، أحمد (ط٥، ١٩٨٣)، **السياسة في الفكر الإسلامي**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية).
- عبد السلام، أحمد (١٩٨٥)، **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب**، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع).
- عبد الله، عبد الغني بسيوني (١٩٨٦)، **نظرية الدولة في الإسلام**، (بيروت: الدار الجامعية).

- العـروي، عبد الله (١٩٨١)، **مفهـوم الدولـة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
- العـروي، عبد الله (١٩٨٣)، **مفهـوم الحريـة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
- العـظمة، عـزيز (١٩٨١)، «**السيـاسة والـلاسياسـة في الفكـر العـربي الإسـلامي**»، (مجلة «الفكـر العـربي» ٢٢/٣).
- عـمارة، محمـد (١٩٧٩)، **الإسـلام والسلطة الـدينيـة**، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة).
- «العنف في الثقـافـة وفي المجتمـع» ـ عـددان خـاصـان (١٩٨٣)، من **الفـكـر العـربي المعاصر**، ٢٨/٢٧.
- عـودة، عبـد القـادر (١٩٥١)، **الإسـلام وأوضـاعنـا القانونية**، (القاهرة: دار الكتاب العربي).
- غليـون، برهـان (١٩٧٩)، **المسألـة الـطائفيـة ومشكلة الأقليات**، (بيروت: دار الطليعة).
- غـليـون، بـرهـان (١٩٨٦)، «**حـول الـوحـدة والديمقراطية**»، في **المستقبل العربي** ٨٨، ١٩٨٦/٦.
- قـربـان، ملحم (١٩٨٤)، **خلدونيـات: السيـاسـة العمرانية**، (بيروت: المؤسسة الجامعية).
- قزيها، وليـد (١٩٧٩)، «**الأسس الاجتماعيـة السياسيـة لنمو الحركـة القوميـة المعاصرة في المشرق العـربي**»، في **المستقبل العربي** ٦، ١٩٧٩/٣.
- قطب، سيد (١٩٦٥، ومعاد طبعه)، **معالم في الطريق**، (القـاهرة: مكتبـة وهبة، دمشق: دار دمشق للطبـاعة، قم: دار النشر قم).
- «المجتمـع والسلطة» عـددان خـاصـان (١٩٨٣)، من **الفكر العربي** ٣٤/٣٣، ٣٦/٣٥ أيار وأيلول.

- مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٨٤)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، (بيروت: م.د.و.ع).
- مروة، حسين (ط٤، ١٩٨١)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ جزئين**، (بيروت: دار الفارابي).
- «من الذي يحكم مصر» عدد خاص (١٩٨٥)، من قضايا فكرية الكتاب الأول، يوليو.
- نصر، محمد عبد المعز (١٩٦٣)، **في الدولة والمجتمع** (الاسكندرية: مطبعة جامعة الاسكندرية).
- النقيب، خلدون حسن (١٩٨٧)، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

ثانياً: المراجع الاجنبية

AKE, Chaude (1985), «The Future of the State in Africa»,**International Political Science Review**, Vol. 6 no. 1.

ALAVI, Hamza (1979), «The State in Post - colonial Societies: Pakistan and Bangladesh» in **Politics and the Third World**, ed. Harry Goulbourne.

AMIN, Samir (1982), **The Arab Economy Today** (London: Zed Press).

---------, (1978), **The Arab Nation** (London: Zed Press).

ANDRSON, Perry (1974), **Lineages of the Absolutist State** (London: New Left Books).

AL-AZMEH, Aziz (1982), **Ibn Khaldun; an Essay in Reinterpretation** (London: Frank Cass).

BAALI, Fuad & Ali Wardi (1981), **Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles: A Social Perspective** (Boston, Mass.: G.H. Hall).

BADIE, Bertrand & Pierre Birnabum (1983), **The Sociology of the State** (trans.) (Chicago: University of Chicago Press).

BEN ACHOUR, Yadh (1980), **L'Etat Nouveau et la Philosophie Politique et Juridique Occidentale** (Tunis: Imp. de la Republique Tunissienne).

BEN-DOR, Gabriel (1983), **State and Conflict in the Middle East** (New York: Praeger).

BIRNBAUM, Pierre (1986), «State, Ideologies and Collective Action in Western Europe» in **The State in Global Perspective**, ed. Ali Kazancigil (London: Gower/UNESCO).

BLACK, Anthony (1984), **Guilds and Civil Society in**

European Political Thought from the Twelfth Century to the Present (London: Methuen).

BONNE, Alfred (1973), **State and Economics in the Middle East** (2nd ed.), (Westport, Conn: Greenwood Press).

BREWER, Philip G. (1985), **Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey** (London: Routledge & Kegan Paul).

BURDEAU, Georges (1970), **L'Etat** (Paris: Editions du Seuil).

BUTTERWORTH,Charles E. (1984), «Classical Notions of State and Authority in the Arab World», **paper** for the **Istituto Affari Internazionali's First International Conference on Nation, State, Integration in the Arab World**, Corfu, September 1984.

CENTRE D'ETUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (CERM) (1969), **Sur le 'Mode de Production Asiatique'** (Paris: Editions Sociales).

CERNY, Philip G. (1985), «Structural Power and State Theory», **paper** delivered at **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris.

DALE, Roger (1984), «Nation state and Internationl system: The World- system Perspective», in **The Idea of the Modern State**, ed. G. Mclennan, D. Held & S. Hall (Milton Keynes: Open University Press).

DONOHUE, John & Esposito, éds. (1982), **Islam in Transition: Muslim Perspectives** (New York: Oxford University Press).

DRAPER, Hal (1977), **Karl Marx's Theory of Revolution: State and Bureaucracy** (New York: Monthly Review Press).

EISENSTADT, S.N. (1969), **The Political System of Empires** (New York: Free Press of Glencoe).

ENAYAT, Hamid (1982), **Modern Islamic Political**

Thought (Austin: University of Texas Press).
GOULBOURNE, Harry, ed. (1979), **Politics and State in the Third World** (London: Macmillan).
HARIK, Iliya (1984), «The Origins of the Arab State System» **paper** for the **Istituto Affari Internazionli's First International Conference on Nation, State, Integration in the Arab World**, Corfu, September 1984.
HELD, David, et al., des. (1983), **States and Societies** (Oxford: Martin Robertson).
JACKSON, Robert H. & Carl G. Rosberg (1985), «Juridical Statehood in the Crisis of Tropical African States», **paper** delivered at **International Political Science Association's 13th World Congress,** Paris.
JOHNSON, Michael (1985), «A State Without Relative Autonomy: The Case of Lebanon», **paper** delivered at **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris, July 1985.
KAPLAN, Marcos (1986), «The Theory of State and the Third World» in **The State in Global Perspective**, ed. Ali Kazancigil (London: Gower/unesco).
KAZANCIGIL, Ali ed. (1986), **The State in Global Perspective** (London: Gower/UNESCO).
--------, (1986), «Paradigms of Modern State Formation in the Periphery» in **The State in Global Perspective**, ed. A. Kazancigil (London: Gower/UNESCO).
KHOURY, Philip (1983), **Urban Notables and Arab Nationalism** (Cambridge: Cambridge U.P).
KHURI, Fuad (1980), **Tribe and State in Bahrain** (Chicago: Chicago U.P).
KRASNER, Stephen D. (1984), «Approaches to the State: Alternative Conceptions and Historical Dynamics», **Comparative Politics**, Vol. 16, no. 2 (January).
KURDI, Abdulrahman Abdulkadir (1984), **The Isla-**

mic State (London & New York: Mansell Publishing Ltd).

LAROUI, Abdallah (1976), **The Crisis of the Arab Intellectual** (trans.), (Berkeley: University of California Press).

LEYS, Colin (1975), **Underdevelopment in Kenya: the Political Economy of Neocolonialism 1964-1971** (London: Heinemann).

MCLENNAN, Gregor, David Held & Stuart Hall, eds. (1984), **The Idea of the Modern State** (Milton Keynes: Open University Press).

MATHIAS, Gilberto & Peirre Salama (1983), **L'Etat sur developpe; des metropoles au tiers monde** (Paris: La Decouverte/Maspero).

MIAILIE, Michel (1982), **L'Etat Juridique** [Arabic trans. **Dawlat al-qanun**], (Algiers: University Publications).

MILIBAND, Ralph (1983), **Class Power and State Power** (London: Verso).

-------, (1973), **The State in Capitalist Society: The Analysis of the Western System of Power** (London: Quartet Books).

MUSHAKOJI, Kinhide (1985), «Comparative Political Development and the Development of Comparative Politics», **paper** for **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris.

NETTL, J.P. (1986), «The State as a Conceptual Variable», **World Politics**, Vol. XX, no. 4 (July).

O'DONNELL, Guillermo (1973), **Modernization and Bureaucratic Authoritarianism: Studies in South American Politics** (Berkeley, Calif.: I.I.S.).

POGGI, Gianfranco (1978), **The Development of the Modern State: A Sociological Introduction** (London: Hutchinson).

POULANTZAS, Nios (1971), **Pouvoir Politique et**

Classes Sociales (Paris: Maspero).
SALAMÉ, Ghassan (1984), «Strong' and 'Weak' States», **paper** for the **Istituto Affari Internazionali's First Annual Conference on Nation, State, Integration in the Arab World**, Corfu, September.
SAUL, J.S. (1979), «The State in Post- colonial Societies: Tanzania», in **Politics and State in the Third World**, ed. Harry Goulbourne (London: Macmillan).
SKLAR, Richard L. (1983), «On the Concept of Power in Political Economy» in **Towards a Humanistic Science of Politics**, ed. Dalmas Nelson & Richard Sklar (Lanham: University Press of America).
------, (1976), «Postimperialism: A Calss Analysis of Multinational Corporate Expansion», **Comparative Politics**, Vol 9, no. 1 (October).
SOVIET POLITICAL STUDIES ASSOCIATION (1985), «The Present - day State: Theory and Practice», **papers** prepared for **Internationl Political Science Association's 13th World Congress**, Paris. (pub. USSR Acacemy of Sciences).
STEPAN, Alfred (1978), **The State and Society: Peru in Comparative Perspective** (Princeton, N.J.: Princeton University Press).
TACHAU, Frank (1985), «States and Bureaucracies in the Middle East», **paper** presented at the **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris, July 1985.
TAGUCHI, Fukuji & Tetsuro Kato (1985), «Marxist Debates on the State in Pos-war Japan», **Hosei Ronsyu** [A Journal of Law & Political Science], no. 105.
TAYLOR, John G. (1979), **From Modernization to Modes of Production** (London: Macmillan).
TIBI, Bassam (1981), **Arab Nationalism: A Critical**

Inquiry (London: Macmillan).
TRIMBERGER, Ellen Kay (1978), **Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey and Egypt** (New Brunswick: Transaction).
WATT, W. Montgomery (1968), **Islamic Political Thought** (Edinburgh: Edinburgh University Press).

المحتويات

الفصل الثالث:
قضية الدولة عند المفكّرين العرب المحدثين

صدر في

سلسلة بحوث اجتماعية

١- العسكر والحكم في البلدان العربية	فؤاد إسحق الخوري
٢- ابن خلدون وماكيافللي	عبد الله العروي
٣- الدولة والسلطة في الفكر السياسي الغربي	شارلز باترورث
٤- العلمنة والدين - الإسلام، المسيحية، الغرب	محمد أركون
٥- الفلسفة والسياسة	عادل ضاهر
٦- سيكولوجية التعصب	أندريه هينال
٧- المرأة العربية وذكورية الأصالة	مي غصوب
٨- الحرب التي لم تكتمل: الديمقراطية في العراق ومسؤولية التحالف	سمير الخليل
٩- السلطة لدى القبائل العربية	فؤاد إسحق الخوري
١٠- العرب ومشكلة الدولة	نزيه الأيوبي
١١- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي	محمد أركون
١٢- مذاهب الانثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون	فؤاد إسحق الخوري
١٣- محنة الشاعر في أزمنة المدن	ويستان أودن
١٤- الأصالة وسياسة الهروب من الواقع	عزيز العظمة

الدولة العربية عنيفة، لأنها ضعيفة. وهي ضعيفة لافتقارها إلى المشروعية والفعالية. ولكن رغم ضعفها البنيوي فإن هذه الدولة متسلطة، كما انها شديدة التدخل في شؤون المجتمع الاقتصادية والثقافية.

لم تحظ هذه الدولة، شديدة السطوة ضعيفة الفعالية، باهتمام المفكرين العرب إلا منذ سنوات قليلة. وربما كان من بين أسباب هذا الإهمال النسبي، انجذاب المثقفين العرب تقليدياً نحو مفهوم الأمة الإسلامية أو مفهوم الأمة العربية (من منظور ثقافوي لا يولي مؤسسة الدولة اعتباراً كبيراً). تتساءل هذه الدراسة حول دواعي الحياء من مواجهة قضية الدولة، كما تتعرض بالتحليل النقدي المقارن لكتابات عدد من المفكرين العرب القلائل الذين تناولوا هذه القضية (سواء في بعدها «التاريخي» أو في بعدها «الاجتماعي») في السنوات الأخيرة، وذلك يشمل عبد الله العروي ووضاح شرارة وسمير أمين ورضوان السيد وعابد الجابري وحامد ربيع.

ISBN 1 85516 825 1



DAR AL SAQI
26 Westbourne Grove London W2 5RH